ETIK

EN FREMSTILLING AF DE ETISKE PRINCIPER OG DERES ANVENDELSE PAA DE VIGTIGSTE LIVSFORHOLD

AF **HARALD HØFFDING**

TREDIE, PAANY GENNEMSETE OG DELVIS ÆNDREDE UDGAVE

KØBENHAVN GYLDENDALSKE BOGHANDEL — NORDISK FORLAG — 1905

Aarhus Stiftsbogtrykkeri.

Förord till den elektroniska utgåvan

Danske filosofen Harald Høffdings bok om *Etik* utkom i sin första upplaga 1887 (417 sidor), andra 1897 (551 sidor), tredje 1905 (602 sidor), fjärde 1913 (606 sidor) och femte 1926 (402 sidor). Norska nasjonalbiblioteket har digitaliserat flera av upplagorna. Den tredje upplagan digitaliserades i oktober 2009, varifrån de inscannade bilderna och OCR-texten i mars 2017 kopierades till Projekt Runeberg för att kunna korrekturläsas.

FORORD TIL FØRSTE UDGAVE.

Naar man i det Fjerne faar Øje paa Snebjerge, synes de at svæve i Luften. Først naar man nærmer sig, ser man tydeligt, at de have en fast og solid Grund at staa paa. Saaledes gaar det ogsaa med de etiske Principer. I den første Begejstring mener man kun at give dem deres Ret, naar man giver dem en Plads, der er saa ophøjet over den virkelige Natur og det virkelige Liv som muligt. Ved nærmere Eftertanke og ved længere, maaske dyrekøbt Erfaring opdager man, at de kun kunne lede Livet, naar de selv ere fremgaaede af Livet. Det har været min Opgave i denne Bog at paavise, hvilke de etiske Grundtanker ere, hvorfra de udspringe, og hvorledes de finde Anvendelse i de vigtigste Livsforhold. Praktisk Erfaring og teoretisk Forsken have stedse mere fæstnet den Overbevisning hos mig, at de etiske Principer — Grundlaget og Maalestokken for alle Domme om Godt og Ondt — have et Udspring i selve Menneskets Natur og Vilkaar, uafhængigt af alle Autoriteter. Denne Overbevisning har jeg her søgt at begrunde og gennemføre.

Jeg har ikke blot villet give en abstrakt etisk Principlære, men ogsaa en Paavisning af de opstillede Principers Anvendelighed og Anvendelse. Denne Opgave har krævet et stort og forskelligartet Materiale, og Vanskeligheder have stadigt rejst sig for mig, dets ved at finde Stoffet, dels ved at begrænse det. Forat kunne sammenfatte min Fremstilling indenfor en nogenlunde begrænset Ramme har jeg beflittet mig paa saa kort ogsammentrængt Udtryksmaade som muligt. Jeg er selv ingen Ynder af vidtløftige Fremstillinger, og jeg haaber, at ingen tænksom Læser vil klage over min Kortfattethed.

Etiske Diskussioner ere hyppige i vore Dage. Det viser sig stedse klarere, at naar religiøse, sociale, politiske og æstetiske Spørgsmaal sætte Sindene i saa stærk Bevægelse, er det egentligt den etiske Side ved disse Spørgsmaal, som indeholder Modsigelsens Tegn. Der synes da ogsaa at maatte være en berettiget Plads for en Undersøgelse, der gaar ud paa at fremdrage selve Grundlaget og Maalestokken for etiske Domme og drage Konsekvenserne af dem for nogle af de vigtigste Livsforholds Vedkommende. En saadan Undersøgelse kan naturligvis ikke udtømmende behandle alle de specielle Omraader, den tager Hensyn til. Den maa have sin Berettigelse ved det Lys, der kan kastes over de enkelte Livsforhold derved, at de sammenstilles med andre under en fælles Belysning. Men den forudsætter, at der er en Trang til at gaa tilbage til de dybest liggende Principspørgsmaal, og

man kan politisere, æstetisere og dogmatisereJeg burde have føjet til: moralisere! (Senere Anmærkning). med stor Iver uden at føle denne Trang. Jeg tror, at det vilde være af stor Betydning, om den kunde røre sig mere end den gør; det vilde give vort Aandsliv større Fasthed og større Dybde; men en helt anden Sag er det naturligvis, i hvilken Grad mit Arbejde vil kunne tilfredsstille den. —

I Aaret 1876 udgav jeg et lille Skrift, hvis Titel var: »Om Grundlaget for den humane Etik«. Det er ofte med Urette, men maaske for Kortheds Skyld, blevet betegnet som »human Etik«, skønt det ikke er en Behandling af hele Etiken, men kun af nogle enkelte Spørgsmaal. I nærværende Skrift ere nogle af disse Spørgsmaal tagne op til helt ny Undersøgelse; med Hensyn til andre Spørgsmaal (saaledes navnlig Læren om Autoriteten) henviser jeg ganske til det ældre Skrift; men Størstedelen af nærværende Skrifts Indhold er hverken berørt eller behandlet i det ældre. —

Idet jeg nu skilles fra et Arbejde, som i lange Tider har afgivet den røde Traad i min Eftertanke og mine Studier, føler jeg kun altfor vel, hvor Lidet jeg har naat af hvad jeg havde tænkt mig, endsige af hvad man kunde fordre af en Bog, der fører den ærværdige Titel: Etik. Jeg frygter tillige, at der i Bogen vil findes Adskilligt, som maa skrives paa Forfatterens personlige Regning, og som det ikke er lykkedes at give videnskabelig Form og Begrundelse. Det kan ikke være anderledes i et Arbejde af denne Natur. Jeg maa desuden her udtale Noget, som maaske vil være et argt Kætteri i fornemme Videnskabsmænds Øjne. Jeg ønsker, at Filosofien, og særlig Etiken, maa faa en saa videnskabelig Karakter som muligt, og jeg har efter Evne arbejdet derfor; — men den særegne Tiltrækning, som filosofiske Studier have havt for mig lige fra min første Ungdom, hænger dog sammen med, at de Emner, de angaa, nu engang staa i nærmere Forhold til Forskerens Personlighed end andre Videnskabers Emner. Dette hindrer naturligvis ikke, at jeg paa ethvert Punkt har følt Forpligtelsen til at begrunde mine Anskuelser paa objektiv Maade.

Saa overlader jeg da Bogen til dens Skæbne. Kunde den finde en Kreds af Læsere, der efterat have gennemgaaet den med Opmærksomhed og Eftertanke fandt, at den ikke ganske modsagde det Motto, hvormed den ender, saa vilde jeg have opnaaet Alt hvad jeg tør ønske.

Den 7. April 1887.

HARALD HØFFDING.

FORORD TIL ANDEN UDGAVE.

De Forandringer, jeg har foretaget i denne Udgave, bestaa i Udvidelser og nærmere Forklaringer, i Tilføjelse af nyt Stof og i Berigtigelse af nogle Enkeltheder. Hvad Synspunkt og Opfattelse angaar, er jeg mig ingen principiel Forandring bevidst, hvorimod der paa enkelte Punkter vil findes Nuanceforskelligheder, hidrørende fra nye Erfaringer og fornyet Gennemtænkning. — Jeg har naturligvis taget Hensyn til de inden- og udenlandske Kritiker, der ere komne mig for Øje eller for Øre; men jeg har ikke altid fundet mig foranlediget til direkte Antikritik. Hvor Rettelsen af et enkelt Udtryk kunde berigtige en Misforstaaelse, — hvad enten denne skyldtes Forfatterens mindre tydelige Fremstilling eller Læserens mindre nøjagtige Opmærksomhed, — der har jeg foretaget en saadan uden nærmere Bemærkning, idet jeg maa overlade til dem, hvem det maatte interessere, at sammenligne de to Udgaver indbyrdes.

Den 29. August 1897.

HARALD HØFFDING.

FORTALE TIL TREDIE UDGAVE.

Heller ikke i denne Udgave har jeg foretaget principielle Ændringer. Jeg har omarbejdet enkelte Stykker og paa mange Steder gjort Fremstillingen fyldigere og nøjagtigere. I et særligt Afsnit (III, 21) har jeg søgt at give en Karakteristik og Kritik af en Række danske Arbejder over Etikens første Principer. Det vidner om den Interesse, der er til Stede for de Spørgsmaal, denne Bog handler om, at der i Løbet af 10 Aar er fremkemmet forholdsvis mange Arbejder i denne Retning. Jeg vil haabe, at min Bog i sin nye Skikkelse maa bidrage til at imødekomme og nære denne Interesse.

Den 12. Marts 1904.

HARALD HØFFDING.

I POSITIV MORALITET OG VIDENSKABELIG ETIK.

1. Etiske Domme indeholde Vurderinger af menneskelige Handlinger. Naar vi i det virkelige Liv kalde en Handling god eller ond, forklare vi derved ikke, hvorledes Handlingen er bleven til, men vi udtale, hvilken Værdi den har i vore Øjne. Enhver saadan Vurdering forudsætter dels, at der er en Trang, en Følelse, som driver os til at bedømme Handlingen (hvad enten nu Dommen blot fældes i vore egne Tanker eller tillige i Ord, som rettes til Andre), — dels, at vi have en Maalestok, et Ideal, med hvilket Handlingen kan sammenholdes, og efter hvilket den kan prøves. *Motivet til etisk Vurdering* kalder jeg vor Etiks *Grundlag* eller *Vurderingsmotiv*. Dets Karakter bestemmes væsentligt ved den *Grundværdi*, af hvilken vort Livs højeste Formaal og dermed Maalestokken for vor etiske Vurdering afhænge. *Maalestokken for den etiske Vurdering* bliver bestemmende for vor Etiks *Indhold*, idet den afgør, hvilke Handlinger, Livsretninger og Livsformer der kunne kaldes etisk gode.

En etisk Anskuelses Karakter beror paa, hvilket Grundlag den forudsætter, hvilken Maalestok den anlægger, og hvilket Forhold der finder Sted mellem dens Grundlag og dens Maalestok.

Men etiske Domme fældes for det Meste ikke med udtrykkelig og klar Bevidsthed om de Principer, de forudsætte. Ensaadan Bevidsthed fører ved videre Udvikling til *videnskabelig Etik*. Men den vaagner kun, naar Reflexion og Tvivl gøre sig gældende. Det Spørgsmaal fremtræder da her naturligt, hvilken Berettigelse og hvilken Betydning den bevidste Fremdragen og Diskussion af de etiske Principer da i det Hele har.

2. Ikke blot fældes der etiske Domme, Domme om Godt og Ondt, før egentlig Tænken og videnskabelig Forsken vaagne; men etiske Domme, som skulle have personlig Sandhed og praktisk Betydning, maa stedse udspringe af en levende Følelse og Drift, der ikke lader os i Ro, før vi faa udtalt os. Det er Betingelsen for et sundt og dygtigt Liv, at vi ikke hente Principerne for vore vigtigste Afgørelser langvejs fra og ved møjsommelig Eftertænken, men at Afgørelsen udspringer af, hvad der er blevet Kød og Blod i os. I de etiske Domme lægge vi vor Personlighed for Dagen; de maa da være bestemte ved vor hele Natur og ikke blot ved Ræsonnementer, som vi kunne anstille i vore ledige Timer, om vi have saadanne. Livet giver os desuden ikke altid Stunder til at tænke efter, men kræver, at Dommen afsiges øjeblikkeligt.

Og selv om vi have Tid og Evne til at anstille Eftertænkning, ville saa ikke vore Følelser og vore Drifter være saa stærke, at de helt igennem — uden at vi selv mærke det — bestemme vor Tænkning og lede den i Stedet for at ledes af den? Er det ikke en Fordom, som Psykologien forlængst har omstyrtet, at Fornuften skulde være suveræn Myndighed i vort Indre, og har det ikke ofte nok vist sig, at hvad der fremtraadte som Fornuftens Udsagn, i Virkeligheden var et Udslag af Hjertets Trang? I Logik og Matematik kan maaske den rene Fornuft tale gennem vore Domme; men dens Røst er for svag, hvor det gælder det mest Konkrete, det mest Personlige af Alt, nemlig menneskelige Handlinger.

Vil Reflexion og Kritik her ikke endog være betænkelig, om ikke absolut skadelig? Reflexionen har altid en vis

opløsende Indflydelse, berøver os den instinktmæssige Sikkerhed og Tryghed, hvormed vi begynde vort Liv. Den svækker vor Kraft selv der, hvor den ikke lammer os ved de Tvivl, den vækker. Vi handle ikke længer med samlet Energi og udtale ikke længervore Domme med Fynd og Frejdighed, ja blive maaske tilsidst tilbøjelige til at holde vore Domme tilbage, fordi det synes os umuligt at komme til nogen sikker Afgørelse. Men saa tørres Livet ud og staar tilsidst helt stille. Ti etiske Domme ere ikke blotte teoretiske Kuriositeter. De ere ikke blot Udtryk for Følelse, men øve ogsaa bestemmende Indflydelse baade paa den Dømmendes egne og paa Andres Følelse og Handlen. De ere ikke blot *motiverede*, men ere ogsaa selv igen *Motiver*, praktiske Kræfter af den største Betydning.

Betænkeligheden bliver endnu større, naar vi udvide Betragtningen ud over det enkelte Individ. Den Enkeltes Følelser og Drifter ere bestemte ved hele *Slægtens Natur, Livsvilkaar og Traditioner*. Det enkelte Individ modtager nogle af sine mest indgribende Evner og Instinkter som Arv fra Slægten. Det føres dernæst, ved at udvikle sig og opdrages som Led af Familien, Stammen og Staten, ind i en vis aandelig Atmosfære, idet Livsvaner, Forestillinger, Tilskyndelser og Opgaver fremtræde for det uden at kunne gøres til Genstand for dets Overvejelse og Valg, men som Noget, det uvilkaarligt optager i sig. Som det er udsprunget af Slægtens Moderskød, saaledes indsuger det med Modermælken Slægtens Overleveringer. Dets Maade at tænke, føle og handle paa er en ubevidst Arv fra tidligere Slægtled. Gennem Raceinstinkter og Traditioner, gennem uvilkaarlig Efterligning og Indøvelse grundlægges den Enkeltes Etik for ham, førend hans bevidste Eftertanke kan gribe ind. Villien ledes uvilkaarligt ind paa bestemte Baner, og af den uvilkaarligt dannede Villiesretning bestemmes Livsinteresser og Formaal, af disse igen Dommene om Godt og Ondt. Dyderne blive — som JACOBI et Sted siger — til, før de faa Navne, og før de gøres til Fordringer: »Livets Bog maa skrives, før man kan udarbejde Registret til den; vore Moralteorier ere saadanne bagefter udarbejdede Registre.« Og — føjer Jacobi til — de udarbejdes i Regelen af Folk, der ikke forstaa Noget af selve Bogen! I hvert Tilfælde er Bogen vigtigere end Registret, og Registret kan ikke erstatte Bogen. Ti i de etiske Domme, de stærke Følelsesudbrud, i hvilke der udtales Vurdering af menneskelige Handlinger, have vi ikke blot det enkelte Individs Sindelag udtrykt, men det er*Resultatet af Slægtens Erfaringer*, som lægger sig for Dagen i dem. Individet laver ikke selv sin Etik, »hitter« ikke paa den, konstruerer den ikke absolut fra først af. Og kun derved er det, at den faar sin rette Styrke. Den i Slægten levende Etik er en Betingelse for det menneskelige Livs Sundhed og Kraft. Den, som ved sin Reflexion og Kritik vil opløse, hvad Naturen har sammenføjet, har ikke blot en uhyre Modstand at overvinde, men maa ogsaa vel vide, hvad han gør, at han ikke skal ende i et Uføre og drage Andre med sig derned.

Denne Slægtens virkelige og i Livet virkende Etik har man kaldet *den positive Moralitet*. Den fremtræder i *gængse Domme og Grundsætninger*, som ofte iklædes Ordsprogets Form, og som enten kunne være blivende Udtryk for en Nations, en Stammes, et religiøst Samfunds Livsvisdom, eller have en mere kortvarig Tilværelse som et Aarhundredes eller en Tidsalders »offentlige Mening«. Den fremtræder ogsaa ide *personlige Forbilleder* (Religionsstiftere, Helte, Lovgivere o. s. v.), til hvilke den enkelte Slægt, eller Slægt efter Slægt, ser hen som det højeste Udtryk for det sande Menneskelige. Den fremtræder endeligt i den Maade, paa hvilken de menneskelige *Livsforhold og Livsformer* (Familie, borgerligt Samfund, Stat, Kirke) ere ordnede. Den positive Lovgivning indeholder stedse en vis Del af den positive Moralitet. Fælles for alle Former af positiv Moralitet er det, at en Handling, som strider mod dem, bliver Genstand for en Tilbagevirken fra Samfundets Side. En Krænkelse af de herskende Grundsætninger, Forbilleder eller Livsformer medfører et af Forargelse eller Harme fremkaldt Udbrud, den offentlige Menings Dom, af hvilken den Handlendes fremtidige Ære afhænger. Eller det bliver ikke ved denne moralske Censur, men den Handlende maa yde Erstatning og maaske gennem Smerte eller endog Død sone, hvad han har gjort, og berolige den Harme, han har vakt. Denne Hævdelse af den positive Moralitet gennem social Paavirkning betegnes ved Udtrykket *Sanktion*. Den behøver ikke at føles af Individet som noget blot Ydre; formedelst den oprindelige, uvilkaarlige Indleven i den positive Moralitet vil Individet kunne føle dens Magt i sit Inderste som Et med sin egen Samvittigheds Magt, — hvis man idethele her vil tale omSamvittighed; Samvittigheden existerer egentligt her slet ikke som rent individuel Faktor.

Den positive Moralitet er et Leje, som Menneskelivets Strøm er bleven ledet ind paa og stedse mere har uddybet, og som Strømmen vedbliver at følge, saalænge nye Kanaler eller Opdæmninger ikke hindre det. Men vil det være muligt at gribe ind her med den bevidste Tænkning? Og hvis det er muligt, vil det saa ikke medføre en skadelig Svækkelse af den Kraft, med hvilken Strømmen iler frem?

3. Overfor saadanne velbegrundede og meget betydningsfulde Indvendinger vil jeg forsøge at vise, at videnskabelig Etik er saa langt fra at være enten umulig, eller skadelig eller unødvendig, at den netop selv udvikler sig af den positive Moralitet, virker klarende og frigørende tilbage paa denne, og løser Opgaver, som ellers ikke kunne løses.

Allerførst er det klart, at man ikke kan forsvare den positive Moralitet og hævde dens Betydning som Betingelse for det menneskelige Livs Sundhed og Kraft, uden at man har en Maalestok, efter hvilken man bedømmer den. Denne Maalestok kan man ikke, naar man ikke vil dreje sig i en Kreds, hente fra selve den positive Moralitet. Man maa da søge at klare sig, hvilket Princip man lægger til Grund for sin Vurdering, — men saa er man allerede inde paa den Vej, der fører til videnskabelig Etik. Saa snart man slaar fast, at Sundhed og Kraft er bedre end Sygelighed og Mathed, har man allerede fastslaaet et Vurderingsprincip. Det Spørgsmaal vil da naturligt rejse sig, om den positive Moralitet virkeligt overalt fyldestgør dette Princips Fordringer, — om der ikke er andre Principer, der maa lægges til Grund ved Vurderingen, — og Diskussionen er da i fuld Gang!

Det er selvmodsigende at optræde som Forsvarer for den positive Moralitet, dersom man i al Reflexion og Kritik ser en Fare. Overfor det, der skal virke med Ubevidsthedens Magt, er Tavshed det Bedste. En alvorlig Tvivl kan kun mødes med afgørende Modgrunde eller med Paavisning af, at der er Spørgsmaal, som kunne henstaa ubesvarede, uden at Livet lider derunder. Det hører til Menneskets ædleste Fornødenheder at spørge»hvorfor?«, og Undertrykkelse af saadan Spørgen bliver let en Undertrykkelse af det aandelige Liv idethele. Ogsaa i Spørgen og Tvivl kan Livets Sundhed og Kraft vise sig.

Livet fører ad sin egen Vej til at spørge. Kun hvor Synskredsen er snever og Opgaverne begrænsede, er der fuld Tryghed. Men med voxende Erfaring begynder Sammenligningen mellem de forskellige Love, de forskellige Idealer, de forskellige Institutioner, som man lærer at kende hos forskellige Folkeslag til forskellige Tider. Eller de nye Erfaringer og Situationer stille Opgaver, som ikke kunne løses efter den overleverede Etik. Eller den store Mangfoldighed af etiske Domme, som man fælder og hører Andre fælde, søges ordnet, for at der kan skelnes mellem det mere og det mindre Betydningsfulde. De etiske Domme ere ganske vist fra først af uvilkaarlige Følelsesudbrud, og »om Følelser kan man ikke disputere«: *men man kan disputere om de Forestillingers Gyldighed, til hvilke Følelserne ere knyttede, og om de Handlingers Værdi, til hvilke Følelserne føre.*

Det er sikkert et vanskeligt Punkt i den aandelige Udvikling, naar Reflexionen og Kritiken vaagne hos det enkelte Individ eller hos Folket. Instinktet og Driften miste deres umiddelbare Kraft og Sikkerhed, og det er det store Spørgsmaal, om der kan vindes Erstatning for dette TabSmlgn. min *Psykologi* VII B, 3.. Men hvor det er Livet selv, der lægger os Spørgsmaalene i Munden, maa de enten besvares, eller det maa afgøres, hvorfor de ikke kunne besvares. Og det maa vel bemærkes, at Sikkerhed og Kraft ikke ere absolute Goder. Søvngængeren gaar sikrere, end den Vaagne vilde kunne; men vi vække eller stanse ham dog for at hindre ham i at nærme sig Afgrunden. Den største Kraft kan lægge sig for Dagen i en højst fordærvelig Retning. Naar man da søger at forminske denne Kraft, forminsker man ogsaa dens fordærvelige Virkninger. Og man maa da forsøge at skaffe den bedre Indsigt, som vindes, al den Energi, der tidligere stod i det umiddelbare Instinkts Tjeneste. Al sund aandelig Udvikling bestaar jo i, at der overføres Energi fra snevrere til større Formaal. Intet frembringes af Intet.Den videnskabelige Etik vil ikke og kan ikke sætte sig i den positive Moralitets Sted. Den vil kon begrunde, udvikle og udvide den. Vi søge i den videnskabelige Etik kun at forstaa os selv, at blive klare over, efter hvilke Principer vi føre vort Liv, og at bringe disse Principer til større Klarhed og indbyrdes Harmoni. Der finder i det menneskelige Aandsliv en stadig Vexelvirkning Sted mellem det Bevidste og det Ubevidste, saavel som mellem Erkendelse, Følelse og Villie indbyrdes. Hvad der erhverves paa ét Omraade, kan komme alle andre aandelige Omraader til Gode.

4. Der maa skelnes mellem to Opgaver for den videnskabelige Etik. Den er dels en historisk, dels en filosofisk Videnskab. *Den historiske eller sammenlignende Etik* søger at fremstille den positive Moralitet, saaledes som den fremtræder hos et givet Folk til en given Tid, at paavise, hvilken Udvikling den under forskellige Forhold undergaar, og at sammenligne de forskellige Former, den kan antage hos forskellige Folk og til forskellige Tider. Den søger at finde Aarsagerne til disse forskellige Udviklingstrin og Former i bestemte fysiske, psykologiske og historiske Forhold. *Den filosofiske Etik* har ikke Beskrivelse og Forklaring af givne etiske Fænomener, men *Vurdering* af saadanne til Opgave. Ved Vurdering menes en Undersøgelse af, hvorvidt en Handling eller Ordning af menneskelige Livsforhold stemmer med det Formaal, som vi forudsætte for al menneskelig Stræben, altsaa ogsaa med *Grundværdien*, den Værdi, til hvilken vi føre alle andre Værdier tilbage. Den videnskabelige Etik kan med Rette kaldes en praktisk Videnskab, da den forudsætter et Formaal, som skal virkeliggøres gennem menneskelige Handlinger. Enhver etisk Dom forudsætter et saadant Formaal, ti Følelsen sættes kun i Bevægelse ved Synet af eller Tanken om en Handling, naar denne enten fremmer eller hæmmer Noget, hvis Bestaaen og Fremgang ligger os paa Hjerte. En etisk Dom forudsætter en Livsinteresse, der enten begunstiges eller krænkes ved en menneskelig Handling eller ved en Ordning af menneskelige Forhold.

Det historisk Udviklede er ikke uden videre etisk berettiget. Vi kunne forstaa, hvorledes den positive Moralitet har udvikletsig til den Form, den har antaget i vort Land og til vor Tid. og dog kunne vi bryde Staven over den i større eller mindre Omfang. Den historiske Etik kan kun lære os, hvad der faktisk bestaar, og hvorledes det er blevet et Bestaaende; men naar man ikke antager, at det Virkelige som saadant er Et med det Fornuftige, bliver der endnu en Vurdering af det at anstille. Den filosofiske Etik er en systematisk gennemført Vurdering paa et bestemt, i den menneskelige Natur givet Grundlag og efter den til dette Grundlag svarende Maalestok. En saadan gennemført Undersøgelse kan føre til Fordømmelse af visse Handlinger og Livsformer og til Billigelse af andre. Det kan være, at *der paavises Inkonsekvenser* indenfor den positive Moralitet, og da den Forudsætning, at alle etiske Domme maa stemme overens indbyrdes, nødvendigvis maa ligge til Grund, bliver det Opgaven at udvikle den positive Moralitet saaledes, at Modsigelsen forsvinder. Det kan fremdeles ved *den sammenlignende Betragtning* af forskellige Former for positiv Moralitet vise sig, at den ene Form har Fortrinnet for den anden; dette forudsætter en bestemt Maalestok, hvorved Sammenligningen begrundes, og det kan føre til, at man søger Midler til at udvikle den Type af positiv Moralitet der erkendes at staa lavere, i Retning af den, der erkendes at staa højere. Det kan endeligt ofte ske, at de oprindelige Motiver til visse Handlinger og Institutioner ikke længere kunne anerkendes, uden at dog derfor selve disse Handlinger og Institutioner miste deres Værdi og Betydning. De kunne under de forandrede Forhold og ved at ses fra en anden Side end tidligere medføre Virkninger, som man forhen ikke kendte. Karakteregenskaber som ridderligt Mod, Kyskhed, Selvbeherskelse, der ere udviklede under raa og barbariske Forhold, kunne tages i Tjeneste for helt andre Opgaver end de oprindelige. Privatejendommen er historisk opstaaet under Indflydelse af Magtlysten og Erhvervsdriften og er bleven anerkendt af Samfundsmagten i Fredens Interesse. Men ved den etiske Drøftelse af dens blivende Betydning og Berettigelse er der helt andre Hensyn, der blive at tage i Betragtning. Det gaar her, som naar man i en By anvender de gamle Volde, der oprindeligt vare anlagte til Forsvar, til Spadseregange og Lystanlæg. Derforegaar i saadanne Tilfælde en *Forskydning* paa det etiske Omraade, hvorved de gamle Motiver og Værdier falde bort, og nye Motiver og Værdier træde i deres Sted, men Handlinger, Vaner og Institutioner vedblive at være de samme. Det bliver herved indlysende, at den historiske Forklaring af et etisk Fænomen ikke uden Videre er afgørende for dets Vurdering, da Muligheden af en saadan Forskydning stedse staar aaben. Den filosofiske Etik agter intet Bestaaende, blot fordi det bestaar; men idet den søger at føre udover det Bestaaende, søger den at vise, hvorledes det, der historisk har udviklet sig, kan anvendes og omsættes i nye Former.

Medens den historiske og den filosofiske Etik fra denne Side set have en meget forskellig Karakter, vil det fra en anden Side set vise sig vanskeligt at holde dem skarpt ude fra hinanden. — Den historiske Etiker vil ikke kunne frigøre sig for visse etiske Forudsætninger, som kunne faa Indflydelse paa det Lys, i hvilket han ser Fortiden. Han maa endog have Blik for og Øvelse i at anstille en systematisk Vurdering, forat han skal kunne opfatte den indre Sammenhæng (eller Mangel paa Sammenhæng) i andre Tiders og Folkeslags etiske Anskuelser og

Sædvaner. Og — som det allerede er antydet — saa snart han anstiller en vurderende Sammenligning mellem forskellige Former for positiv Moralitet og kalder nogle for lavere, andre for højere, forudsætter han en bestemt Maalestok (og en bestemt Grundværdi) og er altsaa allerede inde paa den filosofiske Etiks Omraade. — Den filosofiske Etiker vil naturligvis stedse være Barn af sin Tid og sit Folk, og den i disse herskende positive Moralitet vil paa mange Maader faa Indflydelse paa hans Resultater. Men dette medfører kun, at den filosofiske Etiks Arbejde stedse maa optages paany. Vi maa udskille og prøve det i vore Forgængeres Arbejde, som kun skyldes forbigaaende Forhold og Indflydelser. I Kants Etik f. Ex. mærker man tydeligt, at han er en Tysker, at han er opdragen under pietistisk Indflydelse og som moden Mand levede i Rationalismens Tid. Nogle af Fortrinene og nogle af Fejlene i hans Etik ere at forklare af disse Grunde. Men en saadan Afhængighed af Folk ogTidEt interessant Exempel paa, hvorledes den nationale Aandsretning bestemmer de enkelte Tænkeres Arbejde og Resultater, frembyder den italienske Filosofis Historie, særligt hvad Etiken angaar. Smlgn. Luigi Ferri: *National Character and Classitism in Italian Ethics.* (International Journal of Ethics 1895). — Smlgn. for det gamle Grækenlands Vedkommende: Leopold Schmidt: *The Unity of the Ethics of ancient Greece*. (ibid. 1894). hindrer ikke, at den store filosofiske Etiker kan udtale Tanker, som have Gyldighed for mange Slægter. Filosofisk Etik bliver kun da umuliggjort ved den historiske Begrænsning, dersom den vil være en ren Fornuftvidenskab, en Fremstilling af evige Sandheder. Den er stedse og kan aldrig blive Andet end den systematiske Gennemførelse af et historisk givet Standpunkt, og den kan kun konstruere Idealer og Normer for visse bestemte Livsbetingelser; den er paa sin Vis — ligesom den positive Moralitet — et Middel i Kampen for Tilværelsen: et Middel til Hævdelse af et opnaaet Livstrin og til Opnaaelse af et nyt Livstrin, som kan fortjene Navn af et højere. Dens videnskabelige Karakter beror paa den Klarhed, hvormed dens Grundlag og dens Maalestok fastsættes, og paa den Konsekvens, med hvilken dens Principer gennemføres i det Enkelte. Dens praktiske Betydning beror paa, i hvilken Grad de saaledes vundne Tanker og Resultater kunne gaa over i Kød og Blod hos større eller mindre Kredse af Menneskeslægten, vinde Tilknytningspunkter i stærke Følelser og Vaner og blive ledende ved Ordningen af de forskellige Livsforhold. Erfaring viser, at der ofte kan være en lang og indviklet Vej fra den almindelige etiske Tanke til dens praktiske Gennemførelse.

II. TEOLOGISK OG FILOSOFISK ETIK.

1. Den teologiske Etik staar i bestemt Modsætning baade til den historiske Etik og til den filosofiske Etik. — Den bygger paa Overlevering, paa Sandheden som given, paa Idealet som historisk aabenbaret. Forsaavidt falder den ganske vist ind under TidEt interessant Exempel paa, hvorledes den nationale Aandsretning bestemmer de enkelte Tænkeres Arbejde og Resultater, frembyder den italienske Filosofis Historie, særligt hvad Etiken angaar. Smlgn. Luigi Ferri: *National Character and Classitism in Italian Ethics.* (International Journal of Ethics 1895). — Smlgn. for det gamle Grækenlands Vedkommende: Leopold Schmidt: *The Unity of the Ethics of ancient Greece*. (ibid. 1894). hindrer ikke, at den store filosofiske Etiker kan udtale Tanker, som have Gyldighed for mange Slægter. Filosofisk Etik bliver kun da umuliggjort ved den historiske Begrænsning, dersom den vil være en ren Fornuftvidenskab, en Fremstilling af evige Sandheder. Den er stedse og kan aldrig blive Andet end den systematiske Gennemførelse af et historisk givet Standpunkt, og den kan kun konstruere Idealer og Normer for visse bestemte Livsbetingelser; den er paa sin Vis — ligesom den positive Moralitet — et Middel i Kampen for Tilværelsen: et Middel til Hævdelse af et opnaaet Livstrin og til Opnaaelse af et nyt Livstrin, som kan fortjene Navn af et højere. Dens videnskabelige Karakter beror paa den Klarhed, hvormed dens Grundlag og dens Maalestok fastsættes, og paa den Konsekvens, med hvilken dens Principer gennemføres i det Enkelte. Dens praktiske Betydning beror paa, i hvilken Grad de saaledes vundne Tanker og Resultater kunne gaa over i Kød og Blod hos større eller mindre Kredse af Menneskeslægten, vinde Tilknytningspunkter i stærke Følelser og Vaner og blive ledende ved Ordningen af de forskellige Livsforhold. Erfaring viser, at der ofte kan være en lang og indviklet Vej fra den almindelige etiske Tanke til dens praktiske Gennemførelse.

II. TEOLOGISK OG FILOSOFISK ETIK.

1. Den teologiske Etik staar i bestemt Modsætning baade til den historiske Etik og til den filosofiske Etik. — Den bygger paa Overlevering, paa Sandheden som given, paa Idealet som historisk aabenbaret. Forsaavidt falder den ganske vist ind underden historiske Etik: ligesom den positive Retsvidenskab fremstiller Systemet af de Regler og Bud, der ere fastslaaede i et vist Lands juridiske Love, saaledes fremstiller enhver teologisk Etik Systemet af de etiske Domme, der følge af et vist kirkeligt Samfunds Trosbekendelse. Men den teologiske Etik anerkender ikke den videnskabelige Historieforsknings Metode, da den Aabenbaring, hvorpaa den bygger, skal skyldes et Gennembrud af overnaturlige Kræfter, som ikke kan forklares ved de fysiske, psykologiske og sociale Love, til hvilke den historiske Videnskab støtter sig. Den fordrer en Særstilling for sit historiske Grundlag og paastaar, at dette maa betragtes paa en helt anden Maade end den øvrige Historie. — Den nærmer sig den filosofiske Etik, forsaavidt den ligesom denne anstiller en Vurdering af de historisk givne Handlinger og Livsformer. Men den anstiller ikke denne Vurdering efter Principer, som kunne vises at have deres Udspring i den menneskelige Natur. Den tager sit Udgangspunkt ikke i Menneskenaturen, men over denne, i den overnaturlige Aabenbaring af et Ideal. Den bygger paa det absolute AutoritetsprincipSmlgn. om Autoritetens Begreb mit Skrift *Om Grundlaget for den humane Etik.* København 1876. Kap. III..

Autoritet betyder Myndighed, og Myndighed kan lægge sig for Dagen paa meget forskellig Maade. Den kan grunde sig paa fysisk Magt, saa at den virker ved den Frygt, den indgyder. Den kan grunde sig paa Overlegenhed i Indsigt og i Dygtighed og virke ved at afgive et Forbillede for Andre, som de beundrende søge at efterligne. Den kan grunde sig paa Evne og Villie til at hjælpe og skærme. saa at den ikke blot virker ved at fremkalde Frygt og Beundring, men ved at vække Taknemmelighed, Tillid og Kærlighed. Det menneskelige Liv kan ikke undvære saadanne Autoriteter. Den ældre Slægt er den yngres Opdrager og Forbillede. Forældrene ere Børnenes Autoriteter, Lærerne Disciplenes; overalt er den videre Fremskredne

Autoritet for den, der ikke er saa langt fremme paa Vejen. Autoritetsforholdet er et vigtigt Element i den positive Moralitet.

Det skyldes dog altid en vis Reflexion, en begyndende Tænkning, naar Antoritetsprincipet slaas udtrykkeligt fast og opfattes som ubetinget. Menneskene følge uvilkaarligt det, der forekommer dem stort og fremragende, og behøve ikke nogen særlig Befaling dertil. De følge endog af Efterligningsinstinkt og Vane det Ubetydelige og Ligegyldige, naar det blot virker ved Gentagelsens Magt, og naar der foreligger Præcedenser. Først i Tider, hvor Kritiken er vaagnet, og hvor Tvivlen afløser den trygge Hvilen i det halvt Ubevidste, opstiller man med Bevidsthed Autoritetsprincipet i dets absolute Form som sidste Grundlag for al Etik. Naar det ene Spørgsmaal kalder det andet frem, saa det synes, som om Intet staar fast, vækkes Trangen til et absolut Holdepunkt, der ikke drages med ind i Hvirvelen. Menneskelig Følelse og Tænkning synes at være et usikkert Grundlag for det Etiske. Menneskelivets største Spørgsmaal: »hvad er godt og hvad er ondt?« synes at behøve det stærkeste Grundlag, og hvilket Grundlag kan være stærkere end et almægtigt Væsens Villie? Naar man kan appellere til en saadan Villie, maa al Diskussion høre op, og de larmende Tvivlsmaal forstumme overfor den ubetingede Myndighed.

Godt bliver da det, som stemmer med Guds Villie, og det er kun godt, fordi det stemmer med Guds Villie (bonum est, qvia deus vult). Det var den Lære, som allerede Platon havde haft Anledning til at bekæmpe (i Dialogen *Eutyfron*), men som først ret formuleredes hen imod Middelalderens Slutning af Duns Scotus, der endog ligefrem udtalte, at hvis Gud havde foreskrevet Mord, saa var Mord ingen Synd. I saa kras en Form ville vel kun Faa vedkende sig denne Lære, men ethvert teologisk Standpunkt indeholder en Tilnærmelse dertil. I Dogmet om Pavens Ufejlbarhed og i den protestantiske Ortodoxis snevre Bogstavtro indeholdes det ubetingede Autoritetsprincip. Gennem Kirkens Overhoveds levende Ord eller gennem de af Kirken overleverede Bøgers skrevne Ord kundgøres, hvad der ifølge Guds Villie er godt eller ondt, og de, til hvem Ordet lyder, have kun at modtage og følge det i ubetinget Lydighed.Lad os forsøge at stille os paa dette Standpunkt for at se, om dets Forudsætninger ikke medføre indre Modsigelser og uovervindelige Vanskeligheder.

2. Vi spørge først, hvoraf man véd, at Noget er Guds Villie, og hvilke Garantier man har derfor. Det kan ikke nytte, at jeg véd, at *hvis* Noget er Guds Villie, er det godt, naar jeg ikke med ubetinget Sikkerhed véd, *hvad* der i det enkelte Tilfælde er Guds Villie. Denne Sikkerhed maa ifølge Sagens Natur paa dette Standpunkt være mig det Vigtigste. Den Tro, den teologiske Etik bygger paa, bliver derfor konsekvent en Tro paa Kirken, den religiøse Aabenbarings og Traditions Bærer. Kirken garanterer mig, at dens Overhoved er den rette Efterfølger af Kirkens Stifter, eller at de bibelske Bøger indeholde den sande Aabenbaring. I det katolske Ufejlbarhedsdogme finder derfor den teologiske Etik sin konsekvente Afslutning. — Hvis jeg deri mod umiddelbart vil erfare Guds Villie, maa jeg henholde mig til Aandens Vidnesbyrd i mit eget Indre; men hvorledes kan jeg bestemt skelne mellem den guddommelige Stemme og mine egne naturlige Følelser og Tanker? Hvilken Maalestok har jeg til at drage Grænsen mellem det Guddommelige og det Menneskelige? Vi miste her den absolute Fasthed, som netop er det, der skulde være Autoritetsprincipets Fortrin. Vi glide fra det teologiske Standpunkt over til det psykologiske.

»Ja«, siger man, »vi klamre os netop til Autoritetsprincipet, fordi vi føle, at vi trænge til det. Det er vor egen Afmagt og Tvivl, der kaster os i Armene paa den ubetingede Myndighed«. — Men ved at betone denne personlige Trang rejser man et psykologisk Problem i Stedet for det rent teologiske Problem. Ikke Autoriteten selv, men *min Trang* til den bliver da det egentlige Grundlag. Jeg retfærdiggør min Underkastelse under Autoriteten ved min Trang; men kan da selve denne Trang retfærdiggøres? Er det godt at tilfredsstille denne Trang? Hvorledes skelner jeg, hvilke af mine mange Ønsker og Fornødenheder det er godt at tilfredsstille, og hvilke der skulle undertrykkes? Hvis man til Afgørelsen heraf beraaber sig paa Autoriteten, drejer man sig i en Kreds.

En lignende Kredsgang i sin Tænken kommer man til, naarman, som nogle Teologer forsøge, vil forbinde de to Sætninger: »det Gode er godt, fordi Gud vil det«, og: »Gud vil det, fordi det er godt«. — Dersom det Gode er det, der stemmer med Guds Villie, hvad vil saa det sige, at Gud vil det, fordi det er godt? Det kan aabenbart kun betyde, at han vil det, fordi det er hans Villie. Derved komme vi altsaa ikke af Stedet. — Dersom paa den anden Side Gud først erkender Noget som godt og derefter vil det, saa er der en Lov og Regel, for hvilken hans Villie bøjer sig, og hans Villie er altsaa ikke i og for sig selv Aarsag til, at det Gode er godt. Selv de, der tillægge sig det fortroligste Kendskab til Guddommens Psykologi, ville dog blive noget betænkelige ved den Delthed, der herved statueres i Guddommens Væsen. Konsekvente teologiske Tænkere have ogsaa indset, at der paa Autoritetsprincipets Standpunkt ikke kan være Tale om Godt eller Ondt for selve Guddommens Vedkommende. Gud kan hverken have Samvittighed eller Pligt. Enhver Overførelse af etiske Forestillinger fra Mennesker til Gud fører til Modsigelser, og den eneste Udvej er at blive staaende ved Paaberaabelsen af den guddommelige Villie og bøje sig for den i Lydighed. Man opgiver ellers selve det teologiske Princip. Saa snart man anerkender, at der gives andre Kilder til Kundskab om det Gode end selve Visheden om, hvad Guds Villie er, er man egentligt fra den teologiske Etik gaaet over til den filosofiske. Det Gode erkendes — det bliver Hovedsætningen, og at det saaledes erkendte Gode er Guds Villie, bliver en Slutning, — ganske vist en Slutning af stor praktisk Betydning, idet derved en overnaturlig Sanktion bliver mulig, men en Slutning, der grunder sig paa helt andre Forudsætninger end Hovedsætningen og derfor meget godt kunde falde bort, uden at denne faldt bort. —

Den ubetingede Autoritet udtaler en Mangfoldighed af Bud og Forbud. Saasnart Eftertanken vaagner, forsøge vi naturligt at bringe Sammenhæng og Overensstemmelse mellem de enkelte Autoritetskundgørelser indbyrdes. Men dette kan kun ske ved, at vi anvende vor Fornufts Grundlov paa dem og gaa ud fra, at den ene Kundgørelse ikke kan stride mod den anden. Men naar vi have Ret til at anvende denne Fornuftlov, hvorfor skulde da andre af vor naturlige Erkendelses Love være udelukkede?Og have vi ikke allerede ved hins Anvendelse brudt med det ubetingede Autoritetsprincip?

3. Det er dog ikke blot disse indre Modsigelser, som afholde den filosofiske Etik fra at lægge teologiske Forudsætninger til Grand.

Hvad der fra først af har fremkaldt filosofisk Etik og stedse paany vækker Interessen for den, er den Overbevisning, at den sidste Grund til det Etiske maa ligge i selve den menneskelige Natur. For Alt, hvad

Mennesket skal kunne anerkende som sandt og godt, som skønt og stort, maa Maalestokken tilsidst ligge i det selv. Principerne for al Forstaaelse og al Vurdering, for al teoretisk og praktisk Virksomhed, maa findes i dets eget Indre. Hvor højt Idealerne end staa over det, og hvor mægtigt end Lovens Majestæt kundgør sig for dets Samvittighed, saa ere de dog kun Ideal og Lov *for det* ved dets frie Anerkendelse, ved den Tilslutning, det i Kraft af sin Natur yder dem. Sokrates blev derfor Etikens Grundlægger ved sit Bud: Kend dig selv! Han opstillede derved *Personlighedsprincipet* eller Subjektivitetens Princip, paa én Gang Principet for den frie Forsken og for den frie Samvittighed. Blind Lydighed som blivende Tilstand strider mod dette Princip; man afører sig derved sin frie Personlighed og gør sig til en upersonlig Maskine.

Dernæst medvirker ved Bestræbelsen for at udvikle en filosofisk Etik ogsaa et andet Motiv, nemlig Ønsket om at gøre det Etiske saa *uafhængigt* som muligt af omtvistelige Forudsætninger. Netop fordi Dommene om Godt og Ondt gribe saa stærkt ind i det menneskelige Liv og betinge de skarpeste Modsætninger indenfor dettes Omraade, er det af stor Vigtighed, at ingen andre Stridsspørgsmaal blandes sammen med de etiske. Derfor maa etiske Spørgsmaal saavidt muligt gøres uafhængige af religiøse og metafysiske Problemer. Dersom Etiken skulde vente, indtil der opstod Enighed om dogmatiske Spørgsmaal, vilde den faa Lov at vente længe. Det er da Umagen værd at prøve, om Enigheden paa det etiske Omraade ikke skulde være større end paa det religiøse og metafysiske Omraade. Og da det netop er den etiske Betydning af de religiøse og metafysiske Problemer, som skal give disse den store Interesse, ligger det i SagensNatur, at man maa have et Grundlag og en Maalestok for det Etiske, som — til en vis Grad idetmindste — maa være uafhængige af de religiøse og metafysiske AntagelserEn teologisk Kritiker (i Tidsskriftet *Vidar* 1888) har fundet »en Svaghed« i mit Standpunkt udtrykt i de Vendinger: »saa uafhængigt *som muligt* af omtvistelige Forudsætninger« og »*til en vis Grad* idetmindste«, der forekomme i dette Stykke. Jeg har valgt disse Udtryk med velberaad Hu, idet jeg er overbevist om, at der her kun kan være Tale om en Stræben efter at reducere de omtvistelige Forudsætninger til det mindst Mulige, en Stræben, der ikke af nogen Enkelt kan fuldt gennemføres. Enhver Tænker har sin Begrænsning og maa vide, at han ubevidst opererer med Forudsætninger, som maaske først senere kunne fremdrages og prøves. Jeg har altsaa brugt hine Vendinger af videnskabelig Forsigtighed. De rokke ikke ved Principet: at det Etiske skal undersøges for sig alene og ikke *udledes af* religiøse eller metafysiske Antagelser. Derved udelukkes naturligvis ikke, at den etiske Tænker kan opstille Ideer, man maaske vil kunne kalde religiøse eller metafysiske (smlgn. IV, 5 og XXXI, 3), naar han kun ikke gør Brug af dem ved *Begrundelsen* af det Etiske.. Ti idet man tillægger saadanne Antagelser en etisk Betydning, *vurderer* man dem, og der maa da spørges, paa hvilket Grundlag man stiller sig ved denne Vurdering, og hvilken Maalestok man anlægger.

Den almindelige videnskabelige Grundsætning, at man ikke uden Nødvendighed maa forøge Principerne, har altsaa her ogsaa en praktisk Betydning. Idet den filosofiske Etik søger at stille sig udenfor Striden mellem de forskellige religiøse Bekendelser og mellem de forskellige metafysiske Teorier (Spiritualisme, Materialisme o. s. v.), vil den ikke blot opnaa et sikrere Grundlag for det Etiske, men den vil ogsaa virke til Bedste for Tolerance, Religionsfrihed og Lærefrihed. Den vil modvirke den hadefulde Diskussionsmaade, som bestaar i at udlede umoralske Konsekvenser af Modstanderens Anskuelser.

Det etiske Problem staar derfor indenfor Filosofien meget selvstændigt og uafhængigt i Forhold til de andre filosofiske Hovedproblemer. Der er naturligvis en Sammenhæng mellem Erkendelsesteorien, som undersøger vor Erkendelses Grundlag, Forudsætninger og Grænser, Metafysiken, som søger at forme en Verdensanskuelse, en almindelig Teori om Tilværelsens Væsen,

og EtikenSmlgn. om den indre Sammenhæng mellem de store Problemer min Afhandling *Filosofiske Problemer* (Universitetsprogram. Novbr. 1902).. Men Sammenhængen er ikke saa direkte og umiddelbar, som man ofte har antaget. Og det vil i hvert Tilfælde have sin Betydning at holde de forskellige Problemer saa meget som muligt ude fra hverandre; derved udelukkes ikke, at de kunne belyse hverandre paa mange Maader.

Den filosofiske Etik, som skal være en videnskabelig Lære om den etiske Vurdering, maa stille sig paa samme

Grundlag som al anden Videnskab. De Principer, Resultater og Hypoteser, som andre Videnskaber ere naaede til, søger den ikke at rokke ved. Den forlanger ingen Særstilling. Dersom den skulde opstille Forudsætninger, som stred mod dem, paa hvilke andre Videnskaber bygge, saa vilde den komme ind paa det Omtvisteliges Omraade. Sikrest vil den gaa, naar den bygger paa de fælles Forudsætninger. Det er dog endnu en hyppig Antagelse, at Etiken idetmindste paa ét Punkt, nemlig ved Spørgsmaalet om Aarsagslovens Anvendelse paa Villieslivet, skulde være nødsaget til at opstille Forudsætninger, som ikke blot afvige fra, men ligefrem stride mod de almindelige videnskabelige Forudsætninger. Dette Spørgsmaal vil senere blive særligt behandlet.

4. Naar der i det Foregaaende har været Tale om teologisk Etik, saa maa det vel mærkes, at den *kristelige* Etik ikke i alle sine Former og paa alle sine Udviklingstrin er en teologisk Etik. Kristendommen begyndte ikke med et teologisk System, ligesaalidt som den begyndte med en kirkelig Organisation. Forudfor System og Organisation gaar her som overalt, hvor der finder Udvikling Sted, en mere ubestemt Livsform. Den Etik, som forkyndes i de tre første Evangelier, er for en stor Del en Menneskekærlighedens Lære. Den støttes ved teologiske Forestillinger, og der henvises til Løn og Straf i en hinsidig Verden. Men den Gud, til hvis gengældende Magt der henvises, fremtræder dog hovedsageligt som Fuldkommenhedens, det vil her efter Sammenhængen (Matth. V, 43—48)I Parallelstedet, Lucas VI. 36, staar Barmhjertighed i Stedet for Fuldkommenhed.) sige: Menneskekærlighedens Ideal. Jesus stifter det

messianske Rige, til hvilket Adgang staar aaben for dem, som ere rene af Hjertet, som hungre og tørste efter Retfærdighed, som ere fredsommelige og elske Andre som sig selv. Det nye Riges Aand og Vilkaar vare helt andre end de stolte Verdensrigers, som Historien hidtil havde kendt, og end de, som det jødiske Folk havde tænkt sig i sine nationale Fantasier.

Det Betydningsfulde ved den ældste kristelige Etik er den Udvidelse og Inderliggørelse af Menneskekærligheden, som den indleder. Først ved den især af Paulus grundlagte dogmatiske Udvikling af Kristendommen bleve teologiske Lærdomme af afgørende Betydning for den kristelige Etik. Da fik Kristendommen to Principer, Troen og Kærligheden, som det ikke er lykkedes at bringe i fuldstændig Harmoni med hinanden. Trosforskellighederne bleve Skranker for Menneskekærligheden. Den mest afgørende Maalestok for et Menneskes Værd blev nu ikke, om det havde et inderligt og kærligt Sind, var rent af Hjertet og søgte Sandheden, men om det havde den rette Tro. Først hvor Trosforskellighederne behandles saaledes, som Kristendommen selv havde behandlet Nationalforskellighederne og andre ydre Forskelle, først dér har den store etiske Ide, der udtaltes i den ældste Kristendom, faaet sin fulde UdviklingSmlgn. *Om Grundlaget for den humane Etik* p. 70 f. — I dette Skrift tog jeg ved min Omtale af dette Punkt ikke tilstrækkeligt Hensyn til den ældste, forudfor den bestemtere teologiske Udformning liggende Kristendom..

Dog maa det til rigtig Forstaaelse af Urkristendommens Etik vel mærkes, at dens dybeste Motiv alligevel ikke var selve Menneskekærligheden, men den levende, begejstrede Forvisning om, at Himmeriges Rige var nær, og at alle jordiske Tings Ende nærmede sig. Overfor dette store Haab tabte alle menneskelige Formaal og Opgaver deres Vægt. Der kunde ikke blive Tale om sammenhængende etisk Stræben, og selve Menneskekærlighedens Ide fik ikke Lov at udfolde sine Konsekvenser. Først da Kirken skød hin Forventning i Baggrunden, blev Kristendommen en Kulturmagt. Og Menneskekærlighedens Ide (som iøvrigt ikke først er undfangen af Urkristendommen) har vistsig at have Livskraft baade ud over hin ekstatiske Forventnings og ud over de kirkelige Dogmers GrænserSmlgn. min Afhandling: *Hedenske Sandhedssøgere* (i »Mindre Arbejder« I), og Slutningsafsnittet i min Bog *Søren Kierkegaard som Filosof* (1892)..

111. ETIKENS PRINCIPER OG METODE.

1. Etiske Domme, Domme om Godt og Ondt, opstaa fra først af uden Begrundelse. Ligesom vi overfor et Kunstværk eller overfor Naturen kunne lette vort Hjerte ved at udbryde: »Det er skønt!« saaledes kunne vi

overfor en menneskelig Handling lette vort Hjerte ved at udbryde: »Det er godt!« Vi ledes af en umiddelbar Følelse, der vækkes ved Synet af eller Erindringen om Handlingen. Hvilke Handlinger vi kalde gode (eller onde), vil for den Enkelte fra først af bero paa, hvilken »positiv Moralitet« (smlgn. I, 2) han har levet sig ind i. Et etisk Problem opstaar først, naar denne positive Moralitet ikke taler tydeligt, eller naar den viser sig at indeholde Selvmodsigelser. Da trænges der til *Principer*, til *ledende Tanker*, som kunne bestemme Valget mellem de foreliggende Muligheder.

Man kunde tvivle om Muligheden af at opstille *begrundede* etiske Domme, altsaa om Muligheden af en *filosofisk* Etik. Etiske Domme indeholde jo en Fordring, udsige, *hvad der bør være*, ikke blot, *hvad der er*. Selv naar de udsige Ros eller Dadel om en virkeligt udført Handling, betyde de egentligt en Fordring om, at saadanne Handlinger skulle udføres eller undlades for Fremtiden. Men gaar al Videnskab ikke ud paa at forklare, finde Aarsagerne til det, som er? Kan der gives en Videnskab om det, som ikke er, men bør være? Den filosofiske Etik gaar jo et Skridt videre: den vil være en Lære om, *hvilke etiske*

sig at have Livskraft baade ud over hin ekstatiske Forventnings og ud over de kirkelige Dogmers GrænserSmlgn. min Afhandling: *Hedenske Sandhedssøgere* (i »Mindre Arbejder« I), og Slutningsafsnittet i min Bog *Søren Kierkegaard som Filosof* (1892)..

111. ETIKENS PRINCIPER OG METODE.

1. Etiske Domme, Domme om Godt og Ondt, opstaa fra først af uden Begrundelse. Ligesom vi overfor et Kunstværk eller overfor Naturen kunne lette vort Hjerte ved at udbryde: »Det er skønt!« saaledes kunne vi overfor en menneskelig Handling lette vort Hjerte ved at udbryde: »Det er godt!« Vi ledes af en umiddelbar Følelse, der vækkes ved Synet af eller Erindringen om Handlingen. Hvilke Handlinger vi kalde gode (eller onde), vil for den Enkelte fra først af bero paa, hvilken »positiv Moralitet« (smlgn. I, 2) han har levet sig ind i. Et etisk Problem opstaar først, naar denne positive Moralitet ikke taler tydeligt, eller naar den viser sig at indeholde Selvmodsigelser. Da trænges der til *Principer*, til *ledende Tanker*, som kunne bestemme Valget mellem de foreliggende Muligheder.

Man kunde tvivle om Muligheden af at opstille *begrundede* etiske Domme, altsaa om Muligheden af en *filosofisk* Etik. Etiske Domme indeholde jo en Fordring, udsige, *hvad der bør være*, ikke blot, *hvad der er*. Selv naar de udsige Ros eller Dadel om en virkeligt udført Handling, betyde de egentligt en Fordring om, at saadanne Handlinger skulle udføres eller undlades for Fremtiden. Men gaar al Videnskab ikke ud paa at forklare, finde Aarsagerne til det, som er? Kan der gives en Videnskab om det, som ikke er, men bør være? Den filosofiske Etik gaar jo et Skridt videre: den vil være en Lære om, *hvilke etiske*

Domme vi bør fælde! Hvorledes er en saadan Videnskab mulig? Dertil kommer, at Domme om Godt og Ondt udspringe af Følelsen, — men »om Følelser kan man ikke disputere!« Og Erfaring viser jo ogsaa, at Diskussioner om etiske Spørgsmaal hyppigt ende med, at Enhver beraaber sig paa sin Følelse!

Til Belysning af dette Problem maa først bemærkes, at etiske Domme gaa ud paa at angive Midler og Veje til at opnaa *Noget, der har Værdi for os*, og som vi derfor mere eller mindre bevidst gøre til *Formaal*. Den etiske Vurdering betragter den enkelte Handling, den enkelte Egenskab eller den enkelte sociale Indretning i Forhold til et Formaal. Jo mere uvilkaarligt Bedømmelsen og Vurderingen foregaar, desto mindre Bevidsthed have vi om Formaalet; vi gribes umiddelbart og hvile ganske i Tanken om Genstanden, der vurderes. Vurderingen kan foregaa ganske instinktmæssigt. Men naar Vurderingen i Tvivlstilfælde skal grundes paa bestemte Principer, saa maa det først afgøres, hvilket Formaal vi sætte Handlingen i Forhold til. Dommen om Handlingen vil afhænge af, om denne ved nærmere Undersøgelse viser sig at fremme eller hæmme det forudsatte Formaal. Enhver Handling vil bevirke Noget; ellers vilde den være umulig og absurd. Denne Bemærkning er ikke unødvendig, ti store etiske

Tænkere, især Immanuel Kant, have ment, at det var en Nedværdigelse af Villien at lægge særlig Vægt paa Virkningen og tilkende Formaalet en bestemmende Indflydelse paa Vurderingen. Herimod gælder Schleiermachers træffende Bemærkning*Ueber den Begriff des höchsten Gutes.* Werke zur Philosophie. 2 Band. p. 452.: »Hvorfor handler jeg dog, naar jeg Intet vil bevirke?«

Vi faa allerede fast Grund under Fødderne, naar det staar fast, at enhver Handling maa have et Formaal. Ti da er det muligt at undersøge, om Handlingen virkeligt tjener dette Formaal eller ikke. Forholdet mellem Vejen og Endemaalet, mellem Midlet og Formaalet kan videnskabeligt fastslaas. Staar Formaalet fast, maa visse bestemte Midler anvendes. Forholdet mellem Middel og Formaal er jo det samme som mellem Aarsagog Virkning: hvad vi kalde Middel, er den Aarsag, der bevirker Opnaaelsen af Formaalet. Her se vi da Muligheden af en Videnskab om det, der bør være: Ordet *bør* udtrykker *Fordringen om Midler til et givet Formaal*. I enhver Trang eller Drift ligger en saadan Fordring, og hvad vi kalde Samvittighed, er en dyb indre Trang til at hævde eller frembringe noget Værdifuldt i Verden. — Ved det nødvendige Forhold mellem Formaal og Midler bliver en videnskabelig Etik mulig. Men Formaalet forudsættes givet — og, som det vil vise sig, Problemet opstaar igen, naar der spørges, *hvilket* Formaal vi forudsætte som det højeste, — *hvilken* Værdi der for os er Grundværdien.

Til samme Resultat, som Betragtningen af Handlingen i dens Forhold til Formaalet har ført os, komme vi ogsaa ved en nærmere Betragtning af den Sætning, at Domme om Godt og Ondt ere Følelsesytringer. Følelsesytringen forudsætter her, at Anskuelsen af eller Forestillingen om en Handling har bevæget os i vort Indre, har fremmet eller hæmmet en uvilkaarlig Stræben, en bevidst eller ubevidst Interesse i os. Lyst- og Ulystfølelser hænge — som *Følelseslivets Biologi* viser — sammen med, at vort Liv eller dog en Del af vort Liv fremmes eller hæmmes. Derved bestemmes, hvad der faar Værdi for os og altsaa kan gøres til Formaal. Al Værdi afhænger af Livsforholdene og af Livets Trin. Det menneskelige Følelsesliv er derfor kun forstaaeligt i Sammenhæng med de menneskelige Livsforhold. Og kun i sine simpleste Former og i de voldsomste Affekter er Følelsen ganske blind. Sin bestemte, fuldt udviklede Form faar den kun ved, at den forbindes med Forestillinger. Glæden forudsætter Forestillingen om en lystvækkende Genstand, Sorgen Forestillingen om Tabet af en saadan. Haab og Frygt forudsætte Forestillinger om Muligheden af visse lyst- eller ulystvækkende Begivenheder.

Derved faa vi ogsaa her fastere Grund under Fødderne. »Om Følelser kan man ikke disputere«; men man kan disputere om de Forestillinger, til hvilke Følelserne ere knyttede, idet man kan undersøge disse Forestillingers Forhold til *Erfaringen*. Og man kan undersøge selve de Tilstande, som vise sig værdifulde, og søge at finde, under hvilke Betingelser de indtræde; man vilda deraf kunne drage Slutninger angaaende Maaden, hvorpaa saadanne værdifulde Tilstande kunne tilvejebringes i Fremtiden.

Altsaa ikke blot i Forholdet mellem Middel og Formaal, der spiller en Rolle ved alle menneskelige Handlinger, men ogsaa i Forholdet mellem Erfaringen og de Forestillinger, ved hvilke de Følelser, der faa Luft i Vurderingen, bestemmes, se vi en *Mulighed for Begrundelse af etiske Domme og altsaa for Opstilling af en filosofisk Etik*. Og de to Forhold kunne ikke skilles: ti et Formaal forudsætter stedse en Følelse. Kun hvad der sætter vor Følelse i Bevægelse, kunne vi gøre til Formaal.

Etiske Domme angaa menneskelige Handlinger og menneskelige Livsordninger (Institutioner), disse sidste dog kun, forsaavidt de ere fremgaaede af og atter kunne ændres ved menneskelige Handlinger. For det Meste er man nu i Etiken gaaet ud fra Handlingen, der skal vurderes, og har ikke undersøgt selve Vurderingen. Det vil vise sig, at man maa begynde med at drøfte selve Vurderingens Betingelse.

2. Handlingens Udspring er i Individets Indre, i dets Instinkter og Drifter, dets Tanker og Følelser. Men efter at have udviklet sig her, træder den som Virkning over i den ydre Verden. Her opstaar da det Spørgsmaal, til hvilken Del af hele dette Forløb den etiske Vurdering især skal holde sig.

Til en fuldkommen Vurdering vilde udfordres, at Handlingens hele Forløb droges med ind. Den etiske Karakteristik af en Handling som god eller ond vilde da forudsætte, at man kunde efterspore den lige fra dens første Spirer i Individets indre Liv og gennem alle dens forgrenede og fjerne Virkninger i Omverdenen. Etikerne

have ikke lagt lige stor Vægt paa alle Dele af Handlingens hele Historie. Nogle have taget deres Udgangspunkt fra Handlingens eget Udspring, altsaa fra de Motiver, det Sindelag, som afføder den. Handlingens ydre Virkninger, mene de, ere uoverskuelige og staa ikke fuldstændigt under Villiens Herredømme; det er den indre Handling, i hvilken Villien lægger sig for Dagen, og derfor er det kun den, der kan blive Genstand for etisk Vurdering. Andre gaa derimod ud fra Handlingens Følger og Virkninger i den ydre Verden. Det er kun disse, mene de, som give Handlingen praktisk Betydning. Tildem maa Vurderingen først og fremmest holde sig, især da Erfaring viser, at Handlinger, som udspringe af samme Motiver, kunne have meget forskellige Virkninger, og Handlinger, som udspringe af forskellige Motiver, kunne have samme Virkning. Kun sekundært udstrækker Vurderingen sig til Motiverne og Sindelaget, forsaavidt det kan godtgøres, at visse bestemte Motiver gennemgaaende føre til en vis bestemt Handlemaade. Der skelnes altsaa her mellem Vurderingen af Handlingerne og Vurderingen af den handlende Person; hin er primær, denne sekundær.

Denne Modsætning har spillet en stor Rolle i Etikens Historie. Man kunde betegne den som en Modsætning mellem *subjektiv Etik* og *objektiv Etik*. I Etikens nyere Historie repræsenteres den subjektive Etik af Kant, den objektive Etik af Bentham, og Debatten paa den filosofiske Etiks Omraade staar væsentligt mellem de fra disse to Tænkere udgaaende Retninger. En Afgørelse af Striden maa bero paa en nøjere Bestemmelse af Forholdet mellem subjektiv og objektiv Etik. En saa dan nøjere Bestemmelse søger jeg i dette Kapitel at give. Jeg vil især støtte mig til den Betragtning, at selv om man er enig med Bentham i, at en objektiv Vurdering af Handlinger kun er mulig, hvis man tager sit Udgangspunkt fra deres Virkninger og Følger, saa er *Vurdering* dog altid *en subjektiv Virksomhed*, og ethvert Vurderingsprincip maa forudsætte visse subjektive Betingelser. Striden mellem Kants og Benthams Skole har altfor udelukkende drejet sig om Forholdet mellem Handlingens Motiver og dens Virkninger. Maaske vil Problemet stille sig klarere og blive lettere at løse, naar man gaar længere tilbage og spørger om selve Vurderingens Motiver, eller om, *hvilke psykologiske Forudsætninger selve den Omstændighed, at der tilstræbes en almindelig og objektiv Vurdering af menneskelige Handlinger, hviler paa*. Ligesom den teoretiske Erkendelse ved Analyse fører tilbage til visse Principer, som det er Erkendelsesteoriens Sag at paavise, og som staa i nøje Sammenhæng med den menneskelige Erkendelsesevnes Natur, saaledes maa ogsaa den praktiske Vurdering vise sig at bygge paa Principer, derhave deres Grund i den menneskelige Aand, selv om Spørgsmaalet her skulde være noget mere indviklet end paa det teoretiske Omraade. Baade Erkendelsesteori og Etik føre os tilbage til Subjektiviteten som sidste Grundlag. Opgaven er netop at vise, hvorledes der *trods det uundgaaelige Subjektive i Grundlaget* kan naas *en objektiv Erkendelse og en objektiv Vurdering*. Her er altsaa en Parallel mellem Erkendelsesproblemet og det etiske Problem, som man ikke altid har været opmærksom paa.

Ligesom *Grundlaget* (*Vurderingsmotivet*) er Etikens subjektive Princip, saaledes er den Maalestok, efter hvilken Handlingerne vurderes ud fra dette Grundlag, Etikens objektive Princip og bestemmer Etikens *Indhold* (kfr. I, 1). Vurdering forudsætter nemlig to Ting: et Motiv, som driver til at udøve den vurderende Aandsvirksomhed, og et Kriterium, efter hvilket Vurderingen udføresI mit Skrift *Om Grundlaget for den humane Etik* (1876) har jeg endnu ikke tilstrækkelig skelnet mellem Begreberne *Grundlag* og *Motiv*, eller tydeligere: mellem *Vurderingsmotiv* og *Handlingsmotiv*, hvorimod Adskillelsen mellem Grundlag og Indhold allerede er gjort i det nævnte Skrift. — I min Afhandling *Filosofiske Problemer* (Universitetsprogram. Novbr. 1902) har]eg indført Begrebet *Grundværdi* som Forudsætning for Vurderingsmotivet. Ethvert Motiv forudsætter Erfaring om en Værdi, og Vurderingsmotivet forudsætter Erfaringen om en Værdi, der for os betinger alle andre Værdier..

For nærmere at godtgøre Betydningen af det her fremdragne Synspunkt vil jeg søge at give en Fremstilling af, hvorledes baade Etikens subjektive og objektive Princip (Grundlaget og Indholdet) udspringe af den etiske Vurderings Natur og Udviklingsmaade. Derved vil da det nærmere Forhold imellem dem vinde i Klarhed. — Men da Vurderingen af Handlinger og Livsforhold ikke blot hos forskellige Individer og Folkeslag foregaar paa Grundlag af forskellige Motiver og efter forskellige Maalestokke, men tillige hos hvert enkelt Individ betinges ved sammensatte Motiver, vil det være nødvendigt, at vi tænke os Forholdene simplere, end de i Virkeligheden ere. Intet Menneske forfølger blot et eneste Formaal: Livet er broget og mangfoldigt i os som udenfor os, og de

forskellige Formaal kæmpe omEneherredømmet indenfor det enkelte Individs Bevidsthed saavel som indenfor Samfundet. De enkelte Øjeblikke saavel som de enkelte Interesser kræve deres Ret; Individet føler sig som en lille Verden og dog som Led af en større Verden, eller af flere Verdener, der hver kræve deres Ret. Derfor er den menneskelige Samvittighed, den Følelse, der bestemmer Vurderingen, i Regelen et meget sammensat Produkt. Det vil da være hensigtsmæssigt at undersøge enkelte Elementer af dette sammensatte Hele hvert for sig. Den følgende Fremstilling skrider frem fra de simpleste til de mest omfattende. Vurderinger; den er ikke en historisk Fremstilling, men ordner Standpunkterne efter Omfanget af de Formaal, der blive bestemmende for Vurderingen.

3. Det er en Kendsgerning, at Menneskene vurdere deres egne og Andres Handlinger og kalde dem gode eller onde efter Udfaldet af denne Vurdering. Hvorledes er nu en saadan Vurdering mulig?

Vi tænke os først det simpleste Tilfælde, nemlig hvor det er det handlende Subjekt, der dømmer sin egen Handling, uden at det har nogen Bevidsthed om andre Væsener, til hvilke der kunde være at tage Hensyn. Det handlende og vurderende Subjekt tænkes altsaa som en lille Verden for sig selv. Vi foretage en Abstraktion for at faa et saa simpelt Exempel som muligt.

Den første Forudsætning for, at en Handling skal vurderes, er, at den erindres; den maa altsaa ikke være forsvunden for Bevidstheden, naar den er gaaet over fra Beslutning til Virkelighed. Billedet af Handlingen maa kunne kaldes frem igen som Genstand for Betragtning. Men dette er ikke tilstrækkeligt. Et saadant Erindringsbillede kunde i og for sig staa som noget rent Ligegyldigt, der ikke satte Sindet i Bevægelse. Kun hvis Handlingen paa en eller anden Maade, paa et eller andet Stadium af sin Udvikling, har grebet ind i Individets hele Tilstand og derved enten vakt Lyst eller Ulyst, vil Billedet af Handlingen kunne vække Lyst eller Ulyst.

Her fremtræder i sin allersimpleste Form den vigtige, allerede berørte Sandhed, at *al Vurdering af Handlinger forudsætter et Subjekt med Evne til at føle Lyst eller Ulyst*.Vurderingen forudsætter, at der stilles en Fordring til Handlingerne, som disse i større eller mindre Grad kunne tilfredsstille. Men en saadan Fordring staar aldeles *umotiveret*, naar Handlingen ikke formaar at vække Lyst eller Ulyst. Dette er, som allerede bemærket, kun et andet Udtryk for, at Vurdering forudsætter et Formaal, efter hvilket Handlingen kan maales. Formaal kan kun det blive, der har Værdi for os, og som ikke umiddelbart falder i vor Lod, men kun kan opnaas gennem et Arbejde. Den umiddelbare Værdi kundgør sig gennem Lystfølelse, medens der vil opstaa en Ulystfølelse, naar Handlingen hindrer Virkeliggørelsen af en umiddelbar Værdi.

I det simple Tilfælde, vi tænkte os, kan den Følelse, der betinger Formaalet, og som altsaa skal tilfredsstilles ved Handlingen, kun være Individets egen. Individet vil da stemple Handlingen som god eller ond, alt efter den Maade, paa hvilken den har grebet ind i dets Liv. Hvilken Karakter og Betydning, Vurderingen nærmere faar, vil bero paa, om Følelserne af Lyst og Ulyst kun ere bestemte ved og svare til de øjeblikkelige Tilstande hver for sig, eller om de bestemmes ved Hensynet til Individets Liv som Helhed og til de Vilkaar, under hvilke det udvikler sig.

4. Jo lavere Bevidsthedslivet er, des mere isolerede og selvstændige ere de enkelte Øjeblikke i Forhold til hverandre, og des ringere Rolle spiller Erindringen og Tanken om Selvet som en Helhed, der omfatter de enkelte Livsøjeblikke med alt deres Indhold. Det er da kun et halvt ubevidst Instinkt, som hindrer Individet i at gaa fuldstændigt op i det enkelte Øjeblik. Selvopholdelsestrangen fører Individet til i det enkelte nærværende Øjeblik ogsaa at tage Hensyn til Fremtiden og til at benytte Erfaringerne fra Fortiden. Men jo mere Individet gaar op i de enkelte Øjeblikke, des mindre Mulighed bliver der for en Vurdering, da der ingen Sammenligning og Vexelvirkning mellem de forskellige Tilstande kan finde Sted. Handlingen selv er maaske glemt i det Øjeblik, da dens Virkning gør sig gældende i Bevidstheden. Hvert Øjeblik udfyldes paa sin Maade, med sin Følelsestilstand, som ikke faar nogen Indflydelse paa de andre Øjeblikke. Det enkelte Øjeblik staar som absolut Egoistoverfor de andre Øjeblikke, vil ikke til Fordel for dem opgive sit Krav paa Tilfredsstillelse.

Der viser sig her Muligheden af et Standpunkt, hvor al Vurdering falder bort, fordi der vel rører sig Lyst- og Ulystfølelser, men disse blot svare til Øjeblikkets Tilstand, ikke til Livet som Helhed. Intet Formaal opstilles;

selv Instinkterne med deres ubevidste Formaal trænges tilbage; og naar ethvert Hensyn til et Formaal falder bort, bliver Vurdering umulig. Det er et barnligt Standpunkt; men det er muligt at forsøge paa at gøre det til det definitive Standpunkt. Dette er i Etikens Historie forsøgt af Aristippos fra KyreneOm Forholdet mellem Aristip's Standpunkt og Søren Kierkegaards »æstetiske Stadium« se min Bog *S. Kierkegaard som Filosof*, p. 84. Note.. Det er Principet om *Øjeblikkets Suverænitet*, han hævder. Dette er det mest radikale etiske Standpunkt, som kan tænkes. Det har de færrest mulige Forudsætninger, saa faa Forudsætninger, at en hver Vurdering falder bort. Ti det Gode for Aristippos var den rent momentane Lystfølelse. Hvorfor skal — saaledes er Tankegangen — det ene Øjeblik ofres for eller underordnes det andet? Det ene har i og for sig ligesaa megen Ret til at være som det andet. — Paa dette Standpunkt — og kun paa dette — falder det Gode ganske sammen med Lystfølelsen, det Onde sammen med Ulystfølelsen. — Det følger af sig selv, at et saadant Standpunkt ikke kan være et aldeles primitivt og naivt Standpunkt. Det vil være sorgløst og tankeløst som Barnet er det, — men netop den udtrykkelige Villen viser, at det kun er en Efterligning af det barnlige Standpunkt. Der maa en vis Kunst og Selvbeherskelse til for at hindre den uvilkaarlige Higen ud over det nærværende Øjeblik. Allerede Instinkterne tilvejebringe en Forbindelse mellem de enkelte Øjeblikke, som den principielle Gennemførelse af Øjebliksstandpunktet ikke kan taale. Heri ligger netop en stor Vanskelighed for den praktiske Hævden af dette Standpunkt. Men det har sin store Betydning for os at se, at dets Berettigelse teoretisk er bleven hævdet. Det kunde efter Sagens Natur kun ske indenfor en fremskreden Kultur. Desimpleste Standpunkter ere ingenlunde altid de, der tidligst fremtræde i Historien. Men der er en naturlig Tendens til at opsøge Grænsetilfælde, til at se, hvorledes vore Begreber formes, naar vi tage Livets Yderpunkter for os; og de Forsøg paa Øjebliksetik, der foreligge, ere meget lærerige. Maaske kunde der gives endnu fuldkomnere Fremstillinger af dette Standpunkt, end der historisk foreligge.

Et saadant Standpunkt mangler ikke Berettigelse. Man kunde indvende, at det ophæver al Etik, da det udelukker Vurdering, og da al etisk Bestræbelse forudsætter, at et mere begrænset Hensyn underordnes et mere omfattende Hensyn. En saadan Underordning bliver her ikke Tale om, da Livet tænkes at bestaa af absolut suveræne Øjeblikke! — Men dertil maa svares, at Etiken selv maa godtgøre sin Berettigelse til at opstille Fordringen om Opgivelse af en Tilfredsstillelse i det ene Øjeblik til Fordel for andre Øjeblikke. Den Mulighed frembyder sig, at hvert Øjeblik kunde udfyldes af en umiddelbar Værdi af en og samme Grad, eller at der i hvert Tilfælde var en Harmoni mellem de Værdier, der opfylde de enkelte Øjeblikke. Bevisbyrden paahviler den, der fordrer Opofrelse og Resignation. Dette kan kun negtes af en absolut asketisk Anskuelse, d. v. s. en Anskuelse, for hvem Askesen er Formaal, ikke blot Middel. Hvert Øjeblik har en naturlig Ret til at være og har tillige, om man saa kan sige, sit Selvopholdelsesinstinkt, idet Trangen til fuld Tilfredsstillelse i Øjeblikket kun under en vis Modstand giver efter for andre Tilskyndelser. Selv paa et rent instinktmæssigt Livstrin mærkes denne Modstand.

5. Hvis Principet om Øjeblikkets Suverænitet praktisk kunde gennemføres, vilde intet Ræsonnement kunne omstyrte det. Men der gives vel neppe noget bevidst Individ, hos hvem der ikke rører sig *Instinkter og Drifter*, der føre ud over Øjeblikket. Og hos menneskelige Individer vil *Erindring og Forventning* stedse gøre sig gældende og blive Tilknytningspunkter for Følelser af Lyst og Ulyst, der bestemmes ved *Individets varige eller stadigt genkommende Vilkaar*. Ved enhver Besindelse over sig selv og sin Handlen vil Individet hæve sig over de enkelte Øjeblikke i deres Forskellighed og Isolerethed, og dets Følelse vil (iBesindelsens Øjeblikke idetmindste) svare til den Maade, hvorpaa *Livshelheden*, og ikke det enkelte Øjeblik, staar for Bevidstheden. Der danner sig først et *realt Selv*, naar der er en Kreds af Følelser og Forestillinger, som danne en fast Kærne i Bevidstheden, selv om de ikke i hvert Øjeblik gøre sig gældende. Denne faste Kærne udgøres fremfor Alt af de højeste Værdier, Individet kender, de højeste Formaal, det sætter sig. Disse Værdier og Formaal beherske dets hele Liv, udgøre den Interesse, som samler Livet til en Helhed og lader det staa som Mere end en Række af isolerede Øjeblikke. Enhver stærk Følelse har en Tendens til at brede sig og beherske hele Bevidsthedslivet, til at farve Alt, hvad der udgør Bevidsthedens Indhold. Ved denne Følelsens Expansion kan ikke blot en øjeblikkeligt vakt Stemning strække sine Virkninger ud over flere Øjeblikke, men der kan ogsaa danne sig et realt Selv, en herskende Grundstemning, der betegner det individuelle Følelseslivs Niveau i Modsætning til de øjeblikkelige Svingninger.

Hvor nu det enkelte Øjebliks Følelsestilstand, betragtet som Virkning af Individets egen Handling, i Bevidstheden støder sammen med den ved Forestillingen om Livshelheden bestemte Følelsestilstand, vil der opstaa en ny Følelse, som er bestemt ved Forholdet mellem dem, et Forhold, som enten kan være harmonisk eller disharmonisk. I denne Følelse ved Forholdet mellem den momentane Tilstand og den ved Hensynet til Livets Helhed bestemte Tilstand bestaar *Vurderingen*. Den udtrykker Forholdet mellem to Værdier. Evnen til saadan Vurdering er Samvittigheden, saaledes som den kunde tænkes at ytre sig hos et aldeles isoleret Individ. I videste Betydning er Samvittighed en *Forholdsfølelse* og forudsætter kun, at der i Bevidstheden gør sig et Forhold gældende mellem et Centralt og et Periferisk, et mere og et mindre Omfattende. Det enkelte Øjeblik og den enkelte Handling, der har givet det dets Beskaffenhed, vurderes — paa det Standpunkt, som her er forudsat — efter den Maade, paa hvilken de kunne føjes ind som Led i det individuelle Livs Helhed. Herved virker ikke blot det reale Selvs og de herskende Formaals Tendens til at bestemme Alt i Bevidstheden, men ogsaa en naturlig, i Bevidsthedens almindelige Væsen dybt grundetTrang til Enhed og Sammenhæng i de sjælelige Tilstande. Vi ønske, at vort Liv skal være en Helhed, ikke blot fordi kun derved vor højeste Livsinteresse kan raade, men ogsaa fordi Enhed og Sammenhæng i og for sig ere Goder. Det er *Personlighedens formale Side*, der ytrer sig i Trangen til at ville Et, saa at alt Andet, som vi attraa foruden dette Ene, kun er Middel for det. Det er en aandelig Selvopholdelsestrang, som aldrig ganske kan mangle, og saa sjeldent man i Virkeligheden finder fuld Konsekvens, saa umuligt er det, at en Bestræbelse efter at være konsekvent nogensinde ganske kan mangleSmlgn. med Hensyn til de her anvendte psykologiske Ideer og Love min *Psykologi* V B, 5; VI E, 1 og F, 4..

Der stiller sig her den Opgave for Individet at bringe Harmoni tilveje mellem de enkelte Dele af sit Liv. Det er en Opgave, som neppe hos noget Menneske løses uvilkaarligt, uden nogen bevidst Stræben. Her faar derfor ogsaa Vurderingen af de tidligere Handlinger efter den Maade, hvorpaa de have bidraget til Løsningen af denne Opgave, Betydning for Individet. Vurderingen *muliggøres* altsaa ikke blot ved den centrale, til Livshelheden svarende Følelse, men *motiveres* ogsaa ved den. En fin og udviklet Sans for, hvad der tjener det individuelle Liv, hvis enkelte Led Øjeblikkene ere, er en Betingelse for dets Bestaaen og Udvikling. Den er en Art højere Selvopholdelsesinstinkt og behøver ikke at indskrænke sig til blot at angaa, hvad det fysiske Livs Bestaaen udkræver, men kan omfatte de ideelle Fornødenheder ikke mindre end de fysiske. — I Platons og Aristoteles's Etik har denne harmoniske Individualisme faaet sit mest karakteristiske Udtryk. Den etiske Dyd betragtes af dem som en aandelig Sundhed og Harmoni. Især er Aristoteles's Definition af Dyden (som den ved ethvert enkelt Individs Natur bestemte Midte) af Interesse i denne Henseende. Dog er de nævnte Tænkeres hele Etik ikke udtømt med denne individualistiske Lære.

Jeg bruger til Betegnelse af dette Standpunkt Ordet »Individualisme« og ikke »Egoisme«, da der ved dette sidste Ord helst maa tænkes paa en bevidst Tilsidesættelse og Underordnelseaf Andres Vel for Ens eget. Individualisten behøver ikke at være Egoist, men han kan blive det.

6. Paa et saadant individualistisk Standpunkt vil Opgaven ikke blot være den at bestemme, hvor *megen Energi* der maa forbruges i de enkelte Øjeblikke, men ogsaa den at anvende den Energi, der raades over, paa saa *afvexlende og forskelligartet* en Maade, som foreneligt er med Livshelhedens Interesse. Ifølge en psykologisk Naturlov betinges Følelsernes Liv og Friskhed ved, at de forskellige Tilstande træde i et vist Modsætningsforhold til hverandre, medens Ensformighed og Gentagelse virke dæmpende eller sløvende. — Desuden vil ogsaa Livets naturlige Gang føre med sig, at Individet efterhaanden ikke blot gaar op i den fysiske Selvopholdelse, men faar Fornødenheder af mere ideel og mere sammensat Beskaffenhed. Individets Liv vil naa des større Fylde, jo flere forskellige Retninger det kan brede sig i, jo rigere og mangfoldigere et Indhold det kan omfatte, uden at Enheden og den samlede Kraft derved svækkes.

Da Individet her tænkes at have sat sig Formaal, der pege ud over Øjeblikket og ud over Tilfredsstillelsen af en enkelt Side i dets Natur, kan der blive Tale om en Fordring, en Skullen, en Lov, og de enkelte Øjeblikke og de enkelte Handlinger vurderes efter, hvorvidt de tjene det opstillede Formaal. Det kunde f. Ex. være intellektuel

eller æstetisk Nydelse og Udvikling, der sættes som Formaal, og dermed vil da den Fordring være given, der bliver at stille til de enkelte Øjeblikke og Handlinger.

Den *etiske Lov* paa Individualismens Standpunkt findes ved Formulering af, hvad det harmoniske Forhold mellem Livshelhedens Interesse og de enkelte Øjeblikkes Trang kræver. Den vil beståa af to Hovedbud, et negativt og et positivt: 1) det enkelte Øjeblik maa ikke have større Selvstændighed, end der svarer til dets Betydning indenfor Livshelheden; 2) men paa den anden Side skal der i det enkelte Øjeblik leves saa rigt og fyldigt, som foreneligt er med Livshelhedens Bevarelse og med Opnaaelsen af det Formaal, der staar som det Højeste.

God bliver altsaa her den Handling, som bevarer Livshelheden og giver Livsindholdet Fylde og Liv, *ond* bliver den, derhar en mere eller mindre udpræget Tendens til at sprænge eller indsnevre Livshelheden og dens Indhold. Ondt er saaledes det enkelte Øjeblik og den enkelte Drift i dens oprørske Isolation fra det øvrige Liv; og Ondet vil ligge saa meget des dybere og blive Genstand for en saa meget des stærkere Forkastelse i den vurderende Følelse, jo mere det er *villet*, d. v. s. fremgaaet som Frugt af Overvejelse og Valg, ikke blot af øjeblikkelig Tilskyndelse. Den Styrke, hvormed Vurderingen gør sig gældende, vil bero paa den Styrke, hvormed Livshelhedens Interesser gøre sig gældende i Individets centrale Følelser.

7. Det gælder om Individualismen eller Principet om *Individets Suverænitet*, hvad der der gjaldt om Øjeblikkets Suverænitet, at den ikke kan omstyrtes ved Ræsonnement. En absolut Individualist eller Egoist vilde være absolut uangribelig. Naar Hævdelsen af hans eget Liv, dets Bestaaen, dets Fylde, er det eneste Formaal, han erkender, saa gives der ingen *logisk* Overgang fra dette Standpunkt til et andet. Med tilstrækkelig Konsekvens og Selvbeherskelse og med tilstrækkelig Magt over Forholdene vil da et Individ kunne gennemføre den Grundsætning: Du skal handle saaledes, at du selv stedse staar som eneste Formaal, som absolut Midtpunkt i Verden. — Skal en Forandring ske, maa den Følelse, som bestemmer Grundværdien og dermed Vurderingen, ændres ved at knyttes til en mere omfattende Kreds af Forestillinger end den, der blot angaar Individets eget Liv. Før det er sket, kan det heller ikke nytte at appellere til Samvittigheden; ti denne er, som vi have set, en Forholdsfølelse, Udtryk for Forholdet mellem det Centrale og det Periferiske i Individets Følelsesliv, og bestemmes altsaa selv ved, hvad det Centrale er.

Den filosofiske Etik har ofte, især i tidligere Tid, ment at maatte gøre Fordring paa at være en ren Fornuftvidenskab, der ikke appellerede til andre Forudsætninger end saadanne, som ligge i den menneskelige Fornufts Væsen. Men dette strider imod Etikens Karakter som praktisk Videnskab. Handling kan kun vurderes efter Formaal, og Fastsættelsen af et Formaal forudsætter *Lyst- og Ulystfølelse* hos det fastsættende Subjekt. Afset fra en Bevidsthed med Evne til at føle Lyst eller Ulysthar derfor etisk Vurdering ingen Betydning. Men paa den anden Side ligger der i den blotte Evne til at føle Lyst og Ulyst endnu ikke Noget om, *hvor omfattende den Kreds af Forestillinger er, til hvilken Lyst- og Ulystfølelsen knyttes*.

Fra Øjebliksstandpunktet til det individualistiske Standpunkt skete Overgangen ved, at der i Bevidstheden dannede sig Følelser, som bestemtes ved Livshelhedens Interesser, og som derfor kunde blive stærke Bindeled mellem de skiftende Øjeblikke. Støttet til dem føler Individet sin Enhed trods den stadige Skiften. Dersom der gives et viddere Standpunkt end Individualismens, maa der gives Følelser, der ved at røre sig hos det enkelte Individ kunne knytte ham til en mere omfattende Helhed paa lignende Maade, som de enkelte Øjeblikke og Tilskyndelser i ham ere knyttede til den individuelle Livshelhed. Der maa være en Magt, som forbinder de enkelte Individer indbyrdes og ophæver Isolationen imellem dem.

8. Kun tilnærmelsesvis kan i Praxis Individualismen gennemføres. Individets Suverænitet, Opfattelsen af Individet som en afsluttet og aldeles selvstændig Helhed, viser sig at bero paa en voldsom og unaturlig Abstraktion. Individet bliver til ud af Slægten og lever hele sit Liv som en Del af Slægtens Liv, med en Organisation, i hvilken det arver Følger af tidligere Generationers Handlen og Liden, under Livsvilkaar og i en aandelig Atmosfære, som Slægtens Udvikling har bragt til Veje. Og lige som Selvopholdelsesinstinktet ophæver

Isolationen af de enkelte Øjeblikke i Livet og derved bliver Grundlaget for Følelser, der bestemmes ved Livshelhedens Interesser, saaledes rører der sig i *de sympatiske Instinkter* Kræfter, som ophæve Isolationen af de enkelte Individer og hævde Slægtens Livsvilkaar i disses Indre. I den mest primitive Form fremtræder de sympatiske Instinkter ved Familieforholdets Grundlæggelse. Saa meget end Familieforholdets Former og Indretninger variere hos forskellige Folkeslag og til forskellige Tider, og saa løst og vilkaarligt særligt Forholdet mellem de to Køn ofte viser sig, saa er der dog et Forhold, som ifølge Sagens Natur ikke kan ophæves eller væsentligt forandres, nemlig Forholdet mellem Moder og Barn. I dette Forhold voxer den sympatiske Følelse umiddelbart udaf Naturinstinktet. Det danner den faste Kærne, ved hvilken Familielivets højere Former blive mulige. Der lægges her Grunden til et Livsfællesskab, indenfor hvilket Sympatifølelserne kunne plejes og naa en saadan Styrke, at de efterhaanden kunne omfatte større Kredse. Moderkærligheden vedbliver dog stedse at staa som Forbillede og Maalestok for al Sympati, baade hvad Styrke og Renhed angaar. Et Minde om, at Familieforholdet er de sympatiske Følelsers stadige Kilde, er det, naar den almindelige Menneskekærlighed finder sit mest slaaende Udtryk i den Sætning, at alle Mennesker ere Brødre.

Det er her ikke Stedet at gaa ind paa en nærmere psykologisk Undersøgelse af de sympatiske Følelsers Natur og af deres forskellige Karakter efter de Elementer, hvoraf de beståa, og efter det Omfang, i hvilket de ytre sig (smlgn. herom min Psykologi VI C)Jeg bruger, som det ikke blot ses af Texten her, men ogsaa af min Psykologi (VI C), *Ordet Sympati* i Betydning af en Medfølelse, i hvilken man umiddelbart gør Andres Lyst eller Ulyst til sin egen, eller, som man ogsaa kan udtrykke det, sætter sig paa Andres Stade og føler Livet paa den Maade, de maa føle det. I denne Betydning er Ordet brugt ikke blot i den ældre danske Psykologi (Treschow: *Om den menneskelige Natur*. København 1812. p. 355. F. C. Sibbern: *Psykologisk Pathologie*. København 1828. p. 27), men ogsaa i senere Værker over Følelsens Psykologi (Domrich: *Die psychischen Zustände*. Jena 1849. p. 218. Bain: *Emotions and Will*. 3. ed. London 1875. p. 111) og i etiske Værker (Hume, A. Smith og i vore Dage Wundt: *Ethik*[3] I. p. 208). — Afset fra denne Betydning bruges Ordet Sympati i tre andre Betydninger. — Det kan betegne en *passiv*, reflexagtig Genspejling af Andres Tilstande. Synet af Andres Nydelse eller Lidelse lader os selv uvilkaarligt stemmes paa lignende Maade, saa vi maaske endog f. Ex. føle Smerte i vort eget Ben, naar vi se en Andens Ben lemlæstes. Lidelsen virker her i Regelen stærkere end Nydelsen. — Det kan dernæst betegne en Evne til at forestille os Andres Følelser, hvad enten vi dele dem eller ikke. Her spille *Takt og Slutning* en større Rolle end umiddelbar Enhedsfølelse. Den, vi paa denne Maade sympatisere med, vedbliver dog at staa som Objekt. — Endeligt kan det betyde en Følelse af *Velbehag ved at genfinde* hos Andre Følelser af Lyst eller Ulyst, vi selv i lignende Tilfælde vilde have. Det er en Styrkelse, en Selvbekræftelse, vi derved erfare. — Det er ørkesløst at disputere om, hvilken af alle disse Betydninger, der er den »rigtige«. — Sympati i de tre sidste Betydninger af Ordet kan træde i Modsætning til Sympati i den første Betydning af Ordet. Men de forskellige Arter af Sympati ere beslægtede, og navnligt ville de tre sidste Arter (den reflektoriske, den intellektuelle og den interesserede Sympati) kunne bane Vejen for den første gennem psykiske Overgange og Forskydninger.. Hvor Sympatien har naat sin fulde Renhed, erden *en Følelse af Lyst eller Ulyst, som blot er bestemt ved, at andre Væsener føle Lyst eller Ulyst*. Hvad dens Omfang angaar, var det det betydningsfuldeste Punkt i dens Udviklingshistorie, da den udvidede sig fra blot at omfatte Familie, Nation og Race til at gælde hele Slægten. Allerede den græske Filosofi (den peripatetiske og den stoiske Skole) førte til Ideen om en *almindelig Menneskekærlighed*, grundet paa alle Menneskers naturlige Sammenhøren i et stort SamfundCicero: *De finibus* V, 65 kfr. *De officiis* I, 16—17; III, 6. — Smlgn. min Afhandling: *Hedenske Sandhedssøgere* (Mindre Arbejder I. p. 159 f; 167—174). — Flere teologiske Kritikere have klaget over, at det ikke vises, hvorfra de sympatiske Følelser opstaa. Af min Psykologi vilde de have kunnet se, at jeg antager et fysiologisk Udgangspunkt og en psykologisk-sociologisk Udviklingsgang af disse Følelser. Med Hensyn til Grad, Art og Omfang ere de underkastede bestemte Betingelser, som jeg i Korthed har angivet. Det er mærkværdigt, hvor hyppig den Mening er, at Egenkærligheden er den eneste naturlige Følelse. Denne Mening findes især paa to modsatte Standpunkter: paa den ene Side hos Skeptikere og blaserede Verdensmænd, der herved beraabe sig paa deres formentlige

Erfaringer, og paa den anden Side hos ortodoxe Teologer, efter hvem al sand Kærlighed kommer fra en overnaturlig Kilde. Ja, selv en oplyst og kritisk Teolog som Adolf Harnack negter, at Menneskekærligheden kan være »Naturprodukt«, og mener, at kun Egenkærligheden er naturlig. »Den til sig selv overladte Oplysning« fører efter hans Mening til Egoisme og »almindelig Opløsning«. Se hans Foredrag paa den evangelisk sociale Kongres i Frankfurt a. M. 17. Maj 1894.. Men større historisk Betydning fik denne Ide først ved, som et Hovedbud i Kristendommen, at blive en af de ledende Tanker i en stor Verdensreligion.

9. Etisk set er den store Betydning heraf, at Horizonten er bleven udvidet, saa at Følelsen af Lyst og Ulyst nu ikke blot bestemmes ved Individets egen Skæbne, men ved *Livsvilkaarenefor et Samfund, af hvilket Individet kun er et enkelt Led.* Naar nu saadanne Følelser blive raadende, ville Handlingerne vurderes efter det Forhold, i hvilket de ved dem frembragte Tilstande staa til dette Samfunds, denne større Helheds Interesser. Maalestokken hentes nu ikke blot fra Individets isolerede Liv; dette staar som hørende til en større Verdensorden, og det kommer an paa, om Handlingerne hæmme eller fremme denne.

Det vilde ikke være rigtigt at sige, at Sympatien paa dette Standpunkt bliver Et med den etiske Følelse eller Samvittigheden. Denne fremtræder ogsaa her som en Forholdsfølelse, bestemt ved Forholdet mellem, hvad der er den raadende eller centrale Følelse hos Individet, og Handlingernes Resultater. Forskellen mellem dette Standpunkt og det individualistiske er den, at Grundlaget er mere omfattende; Vurderingen vil derfor kunne falde anderledes ud: en og samme Handling vil fra det individualistiske Standpunkt kunne kaldes god, fra Slægtens ond. Naar Individet umiddelbart føler sine egne personlige Interesser som underordnede Hensynet til den store Helheds Tarv, af hvilken det i Sympatien føler sig som et enkelt Led, fremtræder den etiske Følelse som *Pligtfølelse*. Allerede paa Individualismens Standpunkt vilde der kunne tales om Pligt. Ti i Begrebet Pligt behøver der kun at ligge det formelle Forhold mellem et mere begrænset, og et mere omfattende Hensyn, at dette sidste skal have Forrang fremfor hint. Individet kan i det enkelte Øjeblik føle sig forpligtet ved Hensynet til sin egen Livshelhed. Pligtfølelsen udspringer — hvor Pligten er Mere end noget udefra Paatvunget — af Personlighedens Indre og betinges ved Fordringen om og Trangen til at bevare Sammenhængen i sit Liv gennem Hævdelse af de højeste Formaal og Livsinteresser i de enkelte Øjeblikke og under de specielle Forhold, — til at genfinde sig selv efter sit centrale Væsen i den enkelte Tilstand eller Handling. I Pligten ytrer sig da en Grundvillie: vi *skulle*, fordi vi i vor inderste Grund *ville*. Vor centrale Villen bliver en Skullen, fordi der kan rejse sig periferiske Villiestendenser i Modsætning til den, og fordi vi dog ville forblive »tro mod os selv og mod vor bedste Stræben«. Men paa det Standpunkt, som vi nu beskrive, vil selve Hensynet til Individets Livshelhed igenvære underordnet Hensynet til Slægtens Livshelhed, og ligeledes vil den Sympati, som har et snævrere Samfund til Genstand, være underordnet den, der er rettet mod et mere omfattende Samfund. Eller rettere: Individet har her gjort Samfundets eller Slægtens Livsinteresse til sin egen højeste Livsinteresse, Genstand for sin egen centrale Villen.

Fra en anden Side set fremtræder den etiske Følelse under sin videre Udvikling som *Retfærdighedsfølelse*. Den Sympati, som ligger til Grund, vil nemlig, naar den er Mere end et blindt Instinkt, i sin Ytringsmaade (baade hvad Art og og hvad Grad angaar) ledes af Hensynet til de Væseners Ejendommelighed, hvilke den gælder. Og naar dens Omfang udvides til alle Væsener, der have Evne til at føle Lyst og Ulyst, maa den i hvert enkelt Tilfælde ytre sig saaledes, at det enkelte Væsen, den er knyttet til, fyldestgøres efter sin Ejendommelighed, uden at der ved andre Væsener krænkes i deres ligesaa udprægede Ejendommeligheder. Enhver Forskel og Ulighed, som gøres gældende, maa være begrundet ved, hvad det Riges Tarv, til hvilket baade Individet selv og de andre Væsener høre, fordrer. Sympati er, fra den aktive Side betragtet, Trang til Meddelelse; denne Meddelelse maa, naar den ikke skal ske i Blinde, bestemmes ved Principer, og disse maa hentes fra selve Sympatiens Natur. Naar Sympatien er universel, kan den Forskel, den gør i Fordelingen af sine Goder, kun skyldes den Grund, at disse Goder ved at fordeles paa anden Maade ikke virkeligt eller ikke i saa høj Grad vilde være Goder for dem, de tilfaldt, eller ikke vilde blive til saa stor Fremgang for alle Livsinteresser. Paa Sympatiens Grund udvikler den etiske Følelse sig saaledes til en Følelse for fordelende Retfærdighed. Ligesom Individet føler sig som En blandt Mange, saaledes betragter det ogsaa ethvert andet Individ som En blandt Mange, forsaavidt ikke særegne Grunde

motivere særegne Hensyn. — Paa Individualismens Standpunkt vilde der kunne findes en Analogi til den fordelende Retfærdighed, idet Forholdet mellem de forskellige Øjeblikke og Tilskyndelser svarer til Forholdet mellem de forskellige individuelle Væsener paa det Standpunkt, vi her tale om. Platon har netop brugt Udtrykket Retfærdighed om det harmoniske Forhold mellemde forskellige Sider eller Dele af det enkelte Individs Bevidsthedsliv.

Det er denne logiske Karakter ved den etiske Følelse, den Strenghed, hvormed den fordrer Begrundelse for enhver Forskel og Ulighed, som statueres, der især har gjort, at man har ment, at den etiske Lov er et Udtryk for den rene Fornuft. Hvad Kant formulerede som det kategoriske Imperativs Indhold, udtrykker i Virkeligheden kun den Upartiskhed, den Bortseen fra uvedkommende og tilfældige Hensyn, som den paa Sympatien byggede etiske Følelse fordrer. Kant fordrede, at man ved en Handlings Vurdering skulde stille sig paa et universelt Standpunkt, og han mente, at ethvert andet Standpunkt indeholdt en Modsigelse. Men for at en saadan Modsigelse skal komme frem, maa der være aldeles bestemte psykologiske Betingelser tilstede; der maa mærkes et Sammenstød mellem to Interesser. Det gælder atter her, at Samvittigheden forudsætter et Forhold, i hvilket intet af Leddene er forsvindende lille. Hin Fordring er altsaa ingenlunde selvfølgelig. Den er jo ogsaa først kommen frem paa et bestemt Trin af den historiske Udvikling. Hos Kant selv er Ideen om denne Fordring bleven til under Indflydelse af en Undersøgelse af det menneskelige Samfundslivs UdviklingSmlgn. mit Værk: *Den nyere Filosofis Historie*[2], II p. 72—76 og min Afhandling: *Rousseau's Indflydelse paa den definitive Form for Kants Etik* (Oversigt over det kgl. danske Videnskabernes Selskabs Forhandlinger 1896)., en Undersøgelse, ved hvilken han dog netop oversaa de sympatiske Følelsers Udvikling under Samfundslivets Indflydelse, hvorfor ogsaa det kategoriske Imperativ kom til at staa som en mystisk Magt i Menneskenaturen. Kant betragtede al Følelse af Lyst og Ulyst (ogsaa sympatisk Følelse) som egoistisk og afskar sig der ved Muligheden for at forstaa, hvorledes der hos Mennesket kan udvikle sig Interesser og Formaal, som ligge ud over dets egen Bestaaen og Nyden. Den etiske Lov kommer derfor hos Kant paa hemmelighedsfuld Maade, som en Kundgørelse fra en anden Verden, ind i Menneskets erfaringsmæssigt givne Natur.

10. En etisk Lov bliver til, naar en mere omfattendeHelhels Livsbetingelser formuleres i bestemte TankerSmlgn. om Forholdet mellem Værdidomme og normative Domme min Afhandling: *Det psykologiske Grundlag for logiske Domme* (Vid. Selsk. Skr. 6. Række) p. 47 f. — *Filosofiske Problemer*. (Universitetsprogram 1902). p. 71. — Normative Domme maa stedse være afledede af Værdidomme.. Paa det Standpunkt, vi her have for os, *Humanitetsetikens Standpunkt*, kan dens Indhold ikke være andet end den Grundsætning, at Handlingerne skulle føre til *saa stor Velfærd og Fremgang for saa mange bevidste Væsener som muligt*. Og heri indbefattes igen to Hovedbud, et negativt og et positivt: 1) intet enkelt Individ bør der tildeles Mere, end der tilkommer det efter den Plads, det ifølge sin Ejendommelighed indtager indenfor Slægten; 2) men paa den anden Side skal ethvert Individs Evner og Drifter udvikles og tilfredsstilles saa fuldt og rigt, som foreneligt er med, hvad Slægtens Liv som Helhed kræver. Disse to Bud følge med logisk Nødvendighed af Begrebet om Samfundet som en til Enhed forbunden Mangfoldighed af bevidste Væsener. Mod Samfundets Enhed strider det, at et enkelt Individ eller enkelte Individer paa vilkaarlig Vis foretrækkes eller tilsidesættes for Andre: enhver Særstilling maa begrundes ved, hvad de fælles Livsvilkaar kræve; men paa den anden Side er et Samfund des fuldkomnere, jo friere og selvstændigere de enkelte Led røre sig, jo flere forskellige Muligheder de virkeliggøre, samtidigt med, at Enheden bevares og stedse faar en inderligere Karakter og en højere GyldighedSmlgn. mit Skrift: *Om Grundlaget for den humane Etik* (1876). p. 51—54; 79—81; 102 f..

Naar den etiske Følelse paa Sympatiens Grundlag udvikler sig til Pligt- og Retfærdighedsfølelse, vil det være det i denne Lov udtalte Princip, som tilsidst er Maalestokken for de etiske Domme, der fældes. Paa dette Standpunkt følger det tillige af sig selv, at de etiske Domme ikke blot angaa Individets egne Handlinger, men ogsaa andre Individers, og at Maalestokken maa være den samme. Kun vil Individet overfor sine egne Handlinger bedre være i Stand til at følge Handlingen tilbage til dens Udspring og vil altsaa kunne vurdere større Strækningeraf dens Historie, end naar det staar overfor andre Individers Handlinger.

God vil altsaa en Handling være, naar den bevarer og udvikler bevidste Væseners Velfærd, *ond*, naar den gaar ud paa det Modsatte. Det Onde vil her, ligesom paa Individualismens Standpunkt, være det Opløsende og Isolerende. Naar et enkelt Individ enten selv gør sig eller af Andre gøres til absolut Formaal, opløses de bevidste Væseners Samfund. Det Onde er derfor Egoismen i dens forskellige Grader og under dens forskellige Former. Og Dommen over den bliver des strengere, jo mere bevidst den er; ti des dybere og fastere Rod har Handlingen i hele Sindelaget, og des vanskeligere kan der raades Bod paa Isolationen og Opløsningen. Selve den strenge *Vurdering* finder sin Motivering og sin Begrænsning ved Ønsket om en saadan Genoprettelse. Den er derfor *Mere end en æstetisk Dom, den har et bestemt Formaal, — det samme Formaal som det, efter hvilket Handlingen vurderes.*

11. Det objektive Princip, Principet for Bestemmelsen af Etikens Indhold og for Vurderingen af de menneskelige Handlinger, bliver altsaa her Principet om *den almindelige Velfærd.* Ifølge det har ingen Handling, og ingen ved Handling grundlagt Institution eller Livsordning, Værdi, uden forsaavidt den er til Fremme for bevidste Væseners Liv og Lykke. Der er mange andre Ting, der virke til Fremme eller til Skade herfor, end menneskelige Handlinger. Allerede ved det ubevidste Naturlivs Gang virkes der for eller mod bevidste Væseners Velfærd; men Vurderingen af saadanne Virkninger har ikke nogen etisk Karakter, fordi de ikke udspringe af nogen Bevidsthed og altsaa ikke kunne paavirkes ved nogen Dom. Dommen over, hvad der sker udenfor de menneskelige Handlingers Omraade, faar en æstetisk eller religiøs Karakter, det vil sige, har Karakteren af Stemningsudbrud overfor det, der væsentligt maa tages, som det er. Den etiske Dom kan derimod selv motiveres ved det Princip, ifølge hvilket den fældes, og maa tjene det bestemte Formaal at bevirke større Velfærd. Derfor kan den kun angaa saadanne Begivenheder, der kunne motiveres ved en Dom, altsaa Handlinger. Dette træder tydeligst frem, hvor det vurderendeIndivid er det samme som det handlende, eller hvor den etiske Dom anerkendes af det handlende Individ; i andre Tilfælde vil det blive en særlig Opgave, hvorledes det handlende Individ kan bringes til at anerkende Dommen, en Opgave af psykologisk-pædagogisk Natur. Men tillige følger heraf, at den etiske Vurdering selv kan vurderes — og det efter sit eget Princip. Naar etiske Domme kun kunne motiveres ved deres praktiske Indflydelse paa de handlende Væsener, de angaa, saa er det jo klart, at de tilsidst maa betragtes som pædagogiske Midler. Af de to Begreber, Vurdering og Opdragelse, er Opdragelsen det højeste, det mest omfattende. En Vurdering, der ikke selv kan tjene som Middel i det Formaals Tjeneste, der danner Grundlaget for selve Vurderingen, vilde være en haandgribelig Inkonsekvens. Paa denne Maade viser, som ogsaa de følgende Undersøgelser ofte i det Enkelte ville godtgøre, Etiken ifølge sit eget Princip ud over sig selv.

Jeg bruger Ordet *Velfærd* hellere end Ord som Lykke eller Nytte, fordi disse let kunne hidføre og ogsaa have hidført Misforstaaelser. Jeg tænker ved Ordet Velfærd paa Alt, hvad der fører til Tilfredsstillelse af den menneskelige Naturs Trang efter dens hele Omfang. Etiken skal tage Hensyn til alle Livets Trin og kan derfor ikke gaa ud fra en Distinktion mellem ydre og indre, lavere og højere Velfærd. En saadan Distinktion er jo allerede en Vurdering og kan altsaa først finde Sted, naar Vurderingsprincipet er givet. De Misforstaaelser, Velfærdsprincipet (eller som dets vigtigste Forkæmper, Bentham, kalder det: Principet om den størst mulige Lykke for det størst mulige Antal Mennsker)Bentham er ikke Ophavsmand til denne Formel. Han har selv erklæret, at han har den enten fra Priestley eller fra Beccaria. Men begge disse Forfattere ere igen paavirkede af Hutcheson, hos hvem Formelen ofte forekommer. (Se *Den nyere Filosofis Historie*[2] I. p. 400). Hutcheson er igen paavirket af sit ivrige Studium af de senere Stoikere, hos hvem det egentlige Udspring af det berømte Princip maa søges. Dette er paavist af W. R. Scott: *Francis Hutcheson*. Cambridge 1900. p. 272—279. Smlgn. ogsaa ovenfor p. 37 Note. har været Genstand for, skrive sig for en stor Del fra, at man ikke har holdt sig dette for Øje. — Dog er derogsaa et andet Punkt, som tydeligere betegnes ved Ordet Velfærd end ved andre Udtryk, man kunde bruge. Det peger nemlig hen paa en total Tilstand. Øjeblikkelige Lyst- og Ulystfølelser ere intet sikkert Kriterium paa Livet som Helhed. Efter en psykologisk Hypotese ere Lyst og Ulyst ganske vist som Regel Udtryk for Livets Fremgang eller Tilbagegang: Smerte er Tegn paa en begyndende Opløsning af Livet, Lyst paa dettes normale og harmoniske Udfoldelse. (Smlgn. min Psykologi VI D, 2. 3). Men af enkelte isolerede Lyst- og Ulystfølelser kan intet Sikkert sluttes; heller ikke en blot Opsummering af dem vilde føre til Maalet. Der maa

derimod søges en Sammenhæng mellem Følelserne og den hele Karakter, den reale Enhed i Bevidstheden, som de høre til, saavel som med Organismens hele Tilstand. Ligeledes maa de enkelte Individers Lyst- eller Ulystfølelse betragtes i Sammenhæng med den hele sociale Tilstand. Den saakaldte Utilitarianisme, den især af Bentham grundlagte etiske Skole, der har den store Fortjeneste med Energi at have gjort Velfærdsprincipet gældende, har skadet sin Sag ved at lægge en psykologisk Teori til Grund, der opløser Bevidstheden i en Mængde af Fornemmelser og Følelser og Samfundet i en Mængde af Individer. Den Betydning, Følelsen af Lyst og Ulyst har for den varige og omfattende Velfærd, kan ikke udtømmes ved et simpelt Regnestykke. — Det følger af sig selv, at Bevisbyrden paahviler den, der fordrer Opgivelse af en Lystfølelse i det enkelte Øjeblik eller hos det enkelte Individ: der maa paavises de Interesser, til Fordel for hvilke Opofrelsen skal finde Sted (smlgn. § 4).

12. Velfærdsprincipet giver os ingenlunde en Tryllenøgle, der kan lukke op overalt uden videre. Det er en Misforstaaelse af, hvad et Princip er, naar man mener, at det med ét Slag klarer alle de enkelte Tilfælde for os. Vi søge Principer, netop fordi de enkelte Tilfælde kunne være saa indviklede og sammensatte, at vi kun faa nogenlunde Overblik ved at gaa ud fra visse bestemte Forudsætninger. Og, som allerede antydet, et Princip har væsentligt den Betydning *at fordele Bevisbyrden*. Velfærdsprincipet forlanger et Bevis af den, der vil hæmme Livet i dets uvilkaarlige Udfoldelse, og som vil paaføre Smerte,medens der intet særligt Bevis behøves for Berettigelsen i saa danne Tilfælde, hvor man fremmer Livsudviklingen og skaffer forøget Lykke til Veje. Og uagtet den filosofiske Etik er en praktisk Videnskab, tilfredsstiller den dog ogsaa en teoretisk Interesse: nemlig den at begrunde vor Vurdering af Handlingerne. En saadan Begrundelse bliver umulig, naar vi ikke — gennem mange Mellemled maaske — gaa tilbage fra den indviklede historiske Sammenhæng, i hvilken hver enkelt Handling foreligger, til et almindeligt Princip, der i og for sig ikke indeholder Andet end den Aand og Retning, i hvilken den etiske Vurdering skal gaa. Velfærdsprincipet staar i Etiken som Aarsagsprincipet i Erkendelsesteorien. Hverken teoretisk eller praktisk give de almindelige Principer os fuldstændige Løsninger af de specielle Problemer. Læren om Principerne stilles vel forrest ved den syntetiske eller systematiske Fremstilling af en Videnskab, men deri ligger ikke, at de ere fundne først; tvertimod findes de fra først af ved Analyse af visse fremtrædende Fænomener og opstilles saa hypotetisk som Forudsætninger for de specielle Forklaringer.

Den filosofiske Etiks Ræsonnement maa ikke forvexles med den Maade, paa hvilken vi under den praktiske Overvejelse drøfte, om en Handling skal foretages. Under den praktiske Overvejelse ledes vi af Instinkter og Drifter, af Motiver, der for en stor Del ikke komme fuldstændigt frem i vor Bevidsthed, af Tanker og Følelser, hvis første Udspring vi ikke drøfte. Vi ledes af den »positive Moralitet«, i hvilken vi have levet os ind, og som for en stor Del er et Arvegods i Slægten. Den etiske Kunst gaar forud for den etiske Videnskab; denne søger dels at paavise, dels at berigtige de Principer, af hvilke hin ubevidst ledes. Den teoretiske Reflexion vil naturligvis ofte virke berigtigende og lutrende tilbage paa den praktiske Overvejelse; derfor er fuldstændig Diskussionsfrihed om etiske Spørgsmaal af saa overordentligt stor Betydning. Men kun i Tvivlstilfælde kommer bevidst Reflexion til at spille en direkte Rolle ved etiske AfgørelserSmlgn. mine *Etiske Undersøgelser*. København 1891. p. 26—29..13. Naar Hensynet til den største og mest omfattende Velfærd skal være Principet for al etisk Begrundelse, saa kan det naturligvis ikke selv etisk begrundes. Hvis det virkeligt er det rette etiske Princip, det vil sige: hvis det virkeligt betegner den afgørende Maalestok for den Vurdering, vi ud fra vort Standpunkt anstille, — saa træder først med dets — bevidste eller ubevidste — Anerkendelse den etiske Betragtningsmaade i Kraft, og der kan ikke føres nogen etisk Diskussion med den, der negter det. Kun ad *indirekte* Vej kan der være Tale om en Begrundelse af selve Principet. Forsaavidt nemlig den, der negter vort Princips Gyldighed, selv opstiller andre Principer, kan man søge at godtgøre, at disse forudsætte hint og logisk set ere afledede i Forhold til det. Dette vilde være den eneste frugtbare Maade, paa hvilken Debatten kunde føres mellem Kants og Benthams Skole. Denne Vej er Henry Sidgwick med stor Dygtighed slaaet ind paa i sit Værk *The Methods of Ethics*. Han gaar dér endnu videre og søger at vise, hvorledes den i det moderne Evropa herskende moralske Tradition kun finder sin fulde Forklaring, naar man tænker sig den opstaaet under

Indflydelse af en ubevidst Utilitarianisme. Spredte Bud og Afgørelser kunne bringes i indbyrdes Sammenhæng, og den Tvivl og Ubestemthed, der kan herske med Hensyn til Afgørelsen af enkelte Spørgsmaal, kan overvindes, naar man lægger Velfærdsprincipet til Grund. Ligeledes vinde vi derved en Forklaring af, hvorfor visse Dyder til visse Tider og hos visse Folkeslag have spillet en særligt fremtrædende Rolle.

Men overfor den, der resolut stiller sig paa Individualismens (endsige paa Øjeblikssuverænitetens) Standpunkt, hjælper dette som sagt ikke. Disse Standpunkter ere, saalænge de ere konsekvente, logisk uangribelige. Det Samme gælder overfor dem, der kun udstrække Vurderingsprincipet til at gælde for en snevrere social Gruppe, idet de gøre Familien, Kasten, Nationen, Racen eller Sekten til Et og Alt. Det snevrere Samfund kan derved komme til at staa som Individualist eller Egoist i Forhold til det mere omfattende. Vi kunne paa denne Maade tænke os ligesaa mange etiske Systemer, som der er større eller mindre Helheder. Den etiske Verden strækker sig fra Øjeblikkettil Menneskeslægten, men mellem disse Yderpunkter gives der mange Punkter, hvor man kan stanse, og udover hvilke kun den psykologisk-historiske Udvikling fører ved de Forandringer, den volder i det menneskelige Følelsesliv. Et stort Exempel herpaa er den Maade, hvorpaa der som Følge af den kulturhistoriske Udvikling efter Alexander den Stores Erobringer opstod en fælles Menneskelighedsfølelse, der blev Grundlag for en ny Etik. Det bliver Psykologiens og Historiens Sag at vise, hvorledes de forskellige etiske Standpunkter og Vurderingsmotiver blive til. Et Standpunkt afløses af et andet gennem en Udviklingsgang, der underligger psykologiske og historiske Love. Der er en kontinuerlig Sammenhæng mellem Standpunkterne eller Vurderingsmotiverne, forsaavidt som de alle udspringe af den menneskelige Natur og blive til under den menneske lige Histories GangSmlgn. *Etiske Undersøgelser*. p. 7—14.. Den historiske eller sammenlignende Etik (smlgn. I, 4), som netop støtter sig til Historie og Psykologi, tager fat dér, hvor den filosofiske Etik, der søger Begrundelsen for de etiske Domme, stanser. Grænsen for den filosofiske Etiks Videnskabelighed er altsaa ikke Grænsen for al videnskabelig Behandling af etiske Domme. I Historien kæmpe de forskellige etiske Systemer og søge ad Opdragelsens og Agitationens Vej at fortrænge eller rettere absorbere hverandre. Den Maade, paa hvilken denne Opdragelse og Agitation øves, maa naturligvis konsekvent være bestemt ved det enkelte Systems egne Principer: man opdrager Andre, ikke efter deres, men efter sine egne Synspunkter. Hvad det gælder om, er at tilvejebringe et hidtil manglende psykologisk Grundlag, vække et vist bestemt Vurderingsmotiv. Man vil forhøje de Andres Niveau, ikke sænke sit eget. Men før Opdragelsen er fuldendt, kunne de Andre ikke anerkende de Principer, efter hvilke de ere blevne opdragne. —

Kort sagt: *enhver Maalestok for Handlingers Vurdering støtter sig til bestemte psykologisk-historiske Forudsætninger*. Den, der skal anerkende og for Alvor anvende Principet om den størst mulige Velfærd for det størst mulige Antal af bevidsteVæsener, maa ikke være Egoist eller Individualist, fanatisk Patriot eller Sekterer, men maa formaa at følge de menneskelige Handlinger med uinteresseret og universel Sympati. Dette er *det objektive Princips subjektive Forudsætning*. Afset fra denne bliver det kan intellektuel Kuriositet, naar man anvender Principet til Bedømmelse og drager Konsekvenser af det.

Det var Benthams Hovedfejl, at han ikke tydeligt saa, at et subjektivt Princip dannede Forudsætningen for det objektive Princip. Han fordrede et objektivt Princip for at kontrollere og regulere de forskellige subjektive Synsmaader og Paastande paa det etiske Omraade, og et saadant fandt han i Principet om størst mulig Lykke for saa Mange som muligt. Men *den Subjektivitet* (*den Samvittighed*), *der skal reguleres ved det objektive Princip, ligger stedse selv til Grund for dette Princips Anerkendelse*. En Etik, som ikke tager dette med i Betragtning, faar stedse en dogmatisk Karakter, saa fortrinligt end dens Princip maatte egne sig til Leder under den specielle Diskussion. *Den filosofiske Etik maa udtrykkeligt konstatere, hvilket Standpunkt den vurderende Subjektivitet staar paa.* Vejen til dette Standpunkt kan, historisk set, være lang og bugtetSmlgn. *Om Grundlaget for den humane Etik* (1876). Kap. III: Autoriteten. Der søges her paavist, hvorledes Autoritetsforholdet er den vigtigste Kilde til den moralske Følelses Udvikling i Historien. Jeg vilde dog nu noget mere fremhæve Medfølelsens og Fællesskabsfølelsens Betydning i denne Henseende.. —

Nogle Ord om, hvorledes hele den Opfattelse af Etikens Betydning og Begrænsning, som udvikles i dette

Kapitel, er bleven til, ville her være paa deres Plads. — Jeg gik ud fra det utvivlsomme Faktum, at der i Livet fældes etiske Domme, Domme, der billige eller misbillige menneskelige Handlinger eller Livsordninger, — Domme om Godt og Ondt. Den første Forudsætning, vi møde med overfor saadanne Domme, er, at de ikke indbyrdes maa stride mod hverandre. Den Maalestok, som anvendes ved Billigelsen eller Misbilligelsen, maa stedse være den samme; Vurderingen maa gennemføres konsekvent ud fra det givne Standpunkt. Det er en Maalestok, vi anlægge paa alleetiske Systemer: der maa være nødvendig Sammenhæng mellem det Formaal, der lægges til Grund, og de anvendte Midler og Veje. Da Sokrates lagde saa stor Vægt paa det Bud »Kend dig selv!« opstillede han et Princip, hvis Gyldighed og Anvendelig hed ere uafhængige af den reale Forskel mellem etiske Systemer. Man maa kunne blive enig om, om det, hvor der er sat et Formaal af bestemt Indhold og Omfang, er konsekvent at udtale en vis Billigelse eller Misbilligelse af en foreliggende Handling. Men med den formale Konsekvens er ikke Alt afgjort. Hvilke Domme der fældes, beror ikke blot paa Tænkningens Konsekvens, men ogsaa paa, *hvilket* Formaal der forudsættes. Naar Formaalet (og med det Grundlaget, Vurderingsmotivet) ændres, ændres ogsaa hele Systemet af etiske Domme. To Individer, der lægge helt forskellige højeste Formaal til Grund for deres Vurdering, kunne derfor kun fortsætte Diskussionen med hinanden til et vist Punkt. Det forskellige Formaal medfører forskellig Vurdering. Og man faar Menneskene til at sætte sig nye Formaal gennem praktisk, personlig Paavirkning (Opdragelse og Agitation), ikke gennem blotte teoretiske Slutninger. Mennesket voxer med sine større Formaal, siger Schiller. Men Mennesket maa allerede være voxet for at kunne stille sig større Formaal, og af en saadan Væxt afhænger det derfor ogsaa, hvilke etiske Sætninger der kunne komme til at staa som begrundedeDenne hele Tankegang har jeg først udviklet i en Afhandling om *Den filosofiske Etiks Principer* (Det kgl. danske Videnskabernes Selskabs Oversigter 1886), som optoges i nærværende Værks første Udgave (1887), hvor det udgjorde Størstedelen af Kap. III. Senere har jeg i første Kapitel af *Etiske Undersøgelser* (1891) og i mine Züricher- forelæsninger (*Etische Principienlehre*. Bern 1896.) behandlet det samme Emne, og i *Filosofiske Problemer* (Universitetsprogram Novbr. 1902) kom jeg endnu engang tilbage til det (p. 72—78). Den ledende Tanke er: hvor langt er Begrundelse mulig paa dette Omraade? — I *Grundlaget for den humane Etik* (1876) saa jeg endnu ikke dette Problem skarpt..

Godt og Ondt ere Forholdsbegreber, — som alle Begreber ere detSmlgn. *Psykologi* V D, 5.. De udtrykke et Forhold til et bevidst eller ubevidstFormaal og derigennem til en Villie. Det lyder idealistisk, men det er i Grunden meningsløst, naar man siger, at der gives noget i og for sig — d. v. s. af ethvert Formaal uafhængigt — Godt eller Ondt. Gaar mari blot langt nok tilbage, vil man finde et Formaal og en Villie bag enhver etisk Dom.

14. De etiske Domme vise altsaa stedse — om man end nok saa meget begrunder dem ved et objektivt Vurderingsprincip — tilbage til et *subjektivt Grundlag*. De ere tilsidst Udtryk for en Følelse. — Men om Følelser, siger man, lader der sig ikke disputere. Dette er forsaavidt sandt, som en Følelse er et psykologisk Faktum og maa tages som saadant. Men i enhver Følelse indgaar der visse bestemte Forestillinger, af hvilke dens Karakter og Retning afhænger, og disse Forestillingers Sammenhæng og Gyldighed kan diskuteres. En saadan Diskussion vil, omend langsomt, virke tilbage paa Grundlaget. Man vil saaledes kunne vise, med hvor liden Ret Individualisten betragter sig som et isoleret og enestaaende Væsen. Man vil kunne paavise det Ulogiske i at indskrænke sin Menneskekærlighed til kun at omfatte menneskelige Væsener af en vis Farve, en vis Afstamning eller en vis Tro. Den fuldstændige Flytning af Tyngdepunktet vil dog først tilvejebringes, naar personlige og historiske Erfaringer virke med.

Saaledes er enhver praktisk Videnskab stillet. Betydningen af dens Sætninger beror tilsidst paa en Følelsesinteresse, der dikterer det Formaal, hvortil Midlerne søges. *Nationaløkonomien* forudsætter Erhvervstrangen som given, og dens Læresætninger staa og falde med denne Trangs Virken. Den undersøger de Veje og Midler, ved hvilke det af denne Trang satte Formaal kan naas. Og forsaavidt der hos Menneskene røre sig andre Fornødenheder, som faa Indflydelse paa deres Adfærd, saa faa de nationaløkonomiske Sætninger en abstrakt og hypotetisk Karakter, gælde kun under en Forudsætning, der i Virkeligheden ikke fuldstændigt bekræfter sig. Ja, der maa gaas et Skridt videre. Nationaløkonomien er ikke en af Etiken aldeles uafhængig

Videnskab. Den er ikke blot en Lære om Produktionen, men ogsaa en Lære om Fordelingen. Den betragter ikke det økonomiske Omraade som aldeles isoleret, men ser det i detsSammenhæng med den almindelige Kultur, og tilsidst med det menneskelige Samfundslivs etiske Formaal. Den nationaløkonomiske Opgave bliver tilsidst den at ordne og lede Produktion og Fordeling saaledes, at en menneskelig Tilværelse bliver opnaaelig for saa Mange som muligt i Samfundet. Nationaløkonomien er altsaa en etisk Videnskab og hviler tilsidst paa samme Grundlag som den humane Etik. Det samme gælder om *Retslæren*. Naar man skeiner mellem Moral og Ret, er den væsentlige Forskel den, at Rettens Indhold kan gennemføres og virkeliggøres ved ydre Magt, medens det egentligt Moralske kræver indre Anerkendelse og Villiestilslutning. Men kun den bøjer sig for Magten, der enten anerkender Magtanvendelsen som berettiget eller indser sin egen Afmagt; og paa den anden Side anvendes Magten til Rettens Haandhævelse kun, hvor der er Evne og Villie dertil hos de Personer, hvem den tilhører. Retslærens Sætninger faa derfor ogsaa en abstrakt og hypotetisk Karakter. Der ses endog i den almindelige Retslære bort fra, om Midlerne til Rettens Haandhævelse faktisk ere til Stede. I videste Forstand forstaas nemlig ved Retsforhold saadanne Livsforhold, som *egne sig* til retslig Ordning. Man bygger altsaa paa Ideen om et Samfund, hvor Alt, hvad der egner sig dertil, er retslig ordnet, ligesom Nationaløkonomien i mange af sine Sætninger bygger paa Ideen om et Samfund, hvor Erhvervstrangen virker, og den humane Etik paa Ideen om et Samfund, hvor Menneskekærlighed (uinteresseret og universel Sympati) hersker, og almindelig Velfærd tilstræbes. Og i sidste Instans falder ogsaa for Retslærens, ligesom for Nationaløkonomiens Vedkommende, den bestemte Forskel fra Etiken bort, ti Begrundelsen af Magtanvendelsen er i Retslæren tilsidst af etisk Natur, idet den søges i Nødvendigheden af, at der dannes en fast, ydre Livsorden med bestemte Grænser for Handlefriheden, for at det etiske Liv og de højere menneskelige Bestræbelser kunne udfolde sig i Ly deraf. Ogsaa Retslæren er altsaa en etisk Videnskab og hviler paa samme Grundlag som den humane Etik. — I ethvert Tilfælde kommer man ved at drøfte det sidste Grundlag for Nationaløkonomi og Retslære tilbage til Problemer, der ere analogemed dem, Spørgsmaalet om Begrundelsen af etiske Domme fører til.

Baade Nationaløkonomi og Retslære have, ligesom Etiken, ofte lidt under den Misforstaaelse, at de skulde være rene Fornuftvidenskaber. De have da faaet en dogmatisk og uhistorisk Karakter, der strider mod deres Natur som praktiske Videnskaber. De forudsætte en Subjektivitet med visse bestemte Interesser, og den Mulighed er ikke udelukket, at disse Interesser kunne ændres.

15. Dersom man i Etiken kun vilde gaa ud fra det subjektive Princip, Grundlaget, vilde Etiken kun blive en Lære om den etiske Følelse. Da nu enhver Etik dog maa lære Noget om, *hvad* der bør gøres, vilde man blive nødt til at udlede Indholdet af Grundlaget. Men naar dette ikke sker saaledes, at der først søges et objektivt Princip, bliver Etiken kun en Række Postulater, som det endog overfor dem, der staa paa samme Grundlag, bliver umuligt at begrunde.

Jeg har søgt at vise, hvorledes det subjektive og det objektive Princip udvikle sig med hinanden og svare til hinanden. En uinteresseret og universel Sympati kan ikke — uden at opgive sig selv — lægge andet Princip til Grund for Handlingens Vurdering end Principet om den almindelige Velfærd. Af Kortsynethed og Utaalmodighed kan den komme til at handle mod dette Princip; men den handler da ogsaa mod sin egen Grundværdi, sit Formaal, og jo mere den bliver sig dette bevidst, des mere vil den ogsaa i det Enkelte følge Velfærdsprincipet. Sam vittigheden er ikke ufejlbar: derfor behøver den at ledes af et objektivt Princip. I ethvert bestemt Øjeblik maa Vurderingen naturligvis ske efter den Indsigt, som er forhaanden; der gives ingen anden Domstol end den saa godt som muligt oplyste Samvittighed. Men derfor kan Afgørelsen alligevel være objektivt urigtig; en konsekventere, paa mere udstrakte Erfaringer bygget Anvendelse af Velfærdsprincipet vil kunne godtgøre det. Maaske blev dog den større Konsekvens og den mere udstrakte Erfaring selv kun mulig ved, at Afgørelsen i det givne Tilfælde skete efter den Indsigt, som havdes. Samvittigheden er den højeste Autoritet, men en Autoritet, der stedse kan gøre sig selvfuldkomnere. Det objektive Princip gør ikke blot Forhandling mellem forskellige Samvittigheder (paa samme Grundlag) mulig, men er ogsaa Betingelsen for, at det enkelte Individs Samvittighed kan dømme sig selv.

Paa denne Maade virker altsaa Indholdet tilbage paa Grundlaget, det objektive Princip paa det subjektive. Subjektiviteten kontrollerer sig selv ved det Princip, der indeholdes i det Formaal, den sætter sig. Paa tilsvarende Maade kontrollerer den sig selv paa det teoretiske Omraade ved Identitetsprincipet og Kausalitetsprincipet, uagtet ogsaa disse Principer i sidste Instans ere satte ved en subjektiv VirksomhedSmlgn. min *Psykologi* V B, 11; D, 3..

16. Naar man nærmere betragter *Forholdet mellem Grundlag og Indhold*, vil det let kunne synes, som om Slutningen fra Grundlag til Indhold har større Sikkerhed end den fra Indhold til Grundlag. Historien viser os, at et og samme etiske Indhold, samme Grundsætninger, Bud og Love, ere opstillede paa meget forskellige Grundlag. Allerede den Omstændighed, at visse Pligtbud komme igen indenfor meget forskellige Religioner, er nok til at vise dette. Etiske Systemer paa forskelligt Grundlag kunne meget godt frembyde fælles Elementer, skønt det vil vise sig, at disse Elementer indtage en noget forskellig Plads i de forskellige Systemer. Egoistens System udelukker f. Ex. ikke Hensynet til Familie og Stat, skønt disse kun staa der som Midler. Den nationale og den humane Etik kunne lægge en overordentlig stor Vægt paa det enkelte Individs Selvhævdelse, skønt denne ikke, som i Egoistens System, er det absolute Formaal. — Holde vi os til Velfærdsprincipet som det betydningsfuldeste Exempel, vilde det saa ikke kunne motiveres paa anden Maade end det her er sket? — Hertil er at svare, at historisk set synes det ganske vist saa, men at der stedse vil kunne paavises Inkonsekvenser og Ufuldkommenheder, naar Indhold og Grundlag ikke fuldstændigt og reciprokt svare til hinanden.

Der er især to Maader, paa hvilke man har søgt et Grundlag for Velfærdsprincipet, foruden den i denne Undersøgelse anvendte.

Man har ment, at Bestræbelsen for at fremme almindelig Velfærd er *den Vej, ad hvilken det enkelte Individ bedst fremmer sin egen Velfærd*, idet han for sin egen Person derved naar at sætte Formaal igennem, han ellers ikke, i hvert Tilfælde ikke saa let og saa sikkert, kunde naa. Bestrøbelsen for almindelig Velfærd bliver altsaa blot en Omvej, der maa slaas ind paa, for at den Enkelte kan naa sin egen Tilfredsstillelse. Ethvert etisk Bud angiver en saadan Omvej, og Etiken bliver den systematiske Lære om saadanne Omveje. Dette var den Opfattelse af Etikens Grundlag, som den moderne Utilitarianismes Stifter, Bentham, nærmest hyldede, og som han især paa en kras Maade har udtalt i et efter hans Død udgivet Skrift (Deontology)I *Principles of Morals and Legislation*, som er Benthams Hovedskrift, træder denne Lære ikke saa bestemt frem. Han udtaler sig der ikke klart om Etikens Grundlag. Et enkelt Sted hedder det: »The dictates of utility are neither more nor less than the dictates of the most extensive and enlightened benevolence« (X, 36). Men af denne Sætning gøres der aldeles ikke Brug ved Opstillingen af selve det etiske Vurderingsprincip (ch. I—II). — Smlgn. min Karakteristik af Bentham i *Den nyere Filosofis Historie*[2] 11. p. 363—368.. I min Afhandling »Om Grundlaget for den humane Etik« har jeg kritiseret Bentham fra denne Side, og kun fra denne Side. Her vil jeg tilføje, at det er en stor og meget prekær Hypotese, Bentham benytter som Grundlag for sin Etik. Det er nemlig intet mindre end den dristige Forudsætning, at der gives en Harmoni mellem alle Individers egoistiske Interesser, naar de blot hvert for sig ere klare over, hvilke disse egentligt ere. Den, som arbejder for sin egen velforstaaede Interesse, arbejder altsaa, efter denne Antagelse, ogsaa for alle Andres. Derfor behøves der egentligt ikke andre Motiver end egoistiske, og selve Velfærdsprincipets Opstilling kan ogsaa motiveres egoistisk. Enhver vurderende Subjektivitet bedømmer Handlingerne efter den Maade, hvorpaa de fremme almindelig Velfærd, fordi selve det vurderende Individ finder sig selv personligt bedst tjent med saadanne Handlinger.

Man vil let se, at det er en Hypotese, der staar paa meget svage Fødder og stadigt udæsker Tvivlen. Den fører ind i megetindviklede Undersøgelser, som aldrig ville kunne afsluttes. Det er derfor et meget betænkeligt Grundlag at opføre Etiken paa. Og dertil kommer, at selv om man antager dette Grundlag, vil det Indhold, som bygges derpaa, kun være et ydre Middel, ikke umiddelbart i og for sig svare til, hvad der ligger i Grundlaget. Etikens Indhold bliver et System af Indrømmelser, som Individet, der egentligt staar paa den absolute Individualismes Standpunkt, maa lade sig afpresse. Ti den lige Vej er dog altid den bedste og Omvej kun Nødhjælp.

Et andet Grundlag, paa hvilket Velfærdsprincipet er fremtraadt, er *det teologiske*. Ogsaa her støtter man sig til

vidtgaaende og disputable Forudsætninger. Den etiske Vurdering gøres herved afhængig af de religiøse Problemers Løsning. Men Bestræbelserne for at opstille en filosofisk Etik ere netop fremgaaede af Ønsket om at gøre det etiske Problem uafhængigt af de religiøse Problemer. Dersom Etiken bygges paa teologisk Grundlag, maa disse Bestræbelser siges at være forfejlede. Dertil kommer, at den teologisk grundlagte Etik rammes af en lignende Indvending som den Etik, der bygger paa den forudsatte Harmoni mellem de velforstaaede egoistiske Interesser. Hele Etiken bliver nemlig Midlet for Tilfredsstillelse af en Interesse, der i sig selv er forskellig fra — i hvert Tilfælde ikke falder ganske sammen med — selve den etiske Interesse. Individets Forhold til det, der antages at være Guddommens Villie, er et Forhold for sig, og det skal først bevises, at der er Overensstemmelse mellem Guddommens og Velfærdsprincipets Krav. I Virkeligheden har ogsaa enhver teologisk Etik, selv om den stiller Velfærdsprincipet meget højt, en Klasse af særegne Pligter, som skyldes det teologiske Grundlag, men ikke begrundes ved Velfærdsprincipet, ja endog kunne komme i Strid med detteSe *Om Grundlaget for den humane Etik*. p. 68—72..

Ved Opstillingen af en Videnskabs Principer bør Sparsommelighedens Lov raade. I den af uinteresseret og universel Sympati betingede etiske Følelse have vi et Grundlag, hvis Realitet er utvivlsom, skønt der kan være Strid om, hvor stor en Rolle det spiller i Verden. Menneskekærligheden har, som det

i det Foregaaende blev antydet, langsomt arbejdet sig frem og er endnu en kæmpende Magt, — maa kæmpe om Herredømmet baade i det Ydre og i selve den Enkeltes Indre. Om den vil blive det Vurderingsmotiv, der en Gang vil sejre hos Alle, vide vi ikke, og vi behøve ikke at vide detAxel Hägerström (*Undersökning af den empiristiska Etikens möjlighet* med särskild hänsyn till dess moderna hufvudformer. Upsala 1895. p. 20 f.) mener, at jeg maa antage den universelle Sympati for lige stor hos alle Mennesker, da Etiken ellers intet almengyldigt Grundlag faar og derved mister Karakteren af Videnskab. Min Mening er nu dog, at den universelle Sympati udvikler sig baade sporadisk og successivt, og at det Samme gælder hvilketsomhelst andet Vurderingsmotiv, man vil nævne, — og netop deri ser jeg en Begrænsning af Etikens (ikke blot min Etiks, men enhver Etiks) Videnskabelighed. — En teologisk Kritiker (N. Tejsen i »Vidar« 1888) spørger, hvad den filosofiske Etik vil gøre, hvis den som Vurderingsmotiv forudsatte Følelse mangler. Her kan der svares med et Kontraspørgsmaal: hvad gør den teologiske Etik overfor den. der hverken tror paa Gud eller Djævelen?. Den spiller allerede nu en saadan Rolle i Verden, at det er af meget stor Interesse at undersøge, hvilke etiske Domme der konsekvent udspringe af den. Og det vil vise sig at være et overordentligt hensigtsmæssigt Valg at lægge netop dette Vurderingsmotiv til Grund. Ti der er neppe noget andet Motiv, der i den Grad som dette afføder Interesse for at forfølge Handlingernes Virkninger i deres hele Forløb, saa langt som det overhovedet er muligt. Individualisten stanser sin Undersøgelse, naar han har sikret sig, at en Handlings Virkninger ikke berøre *hans* Velfærd; den, der staar paa Nationaletikens Grund, er ubekymret, naar en Handlings Virkninger blot ikke berøre *hans* Folk. End ikke Hypotesen om en Harmoni mellem de forskellige individuelle Interesser (hos Enkelte eller hos Nationerne) bliver for disse Standpunkter af afgørende Betydning. Hvad angaar det Individualisten, om Andres Interesser stemme med hans, naar han blot har Midler til at sikre sin egen Interesse? I det Højeste kan han føle en vis Tryghed ved Tanken om hin Harmoni. Universel Sympati som Vurderingsmotiv fører derimod til at efterspore den Maade, paa hvilken Handlingernes Virkninger gribe ind ialle personlige Væseners Liv, og afføder derved en Interesse for Undersøgelser af naturvidenskabelig, psykologisk, historisk, social og statistisk Art, der ganske kan gaa sammen med den videnskabelige Interesse for saadanne Undersøgelser. I Kraft af det valgte Vurderingsmotiv føres vi altsaa ud over Etiken, eller føres Etiken til at støtte sig til Naturvidenskab, Historie, Psykologi, Statistik og Nationaløkonomi, saa at Vurderingen kan blive saa *objektiv* og saa *realistisk* som muligt. Og denne Overgang sker med indre Konsekvens og paa en mere direkte Maade end paa andre Standpunkter, der forsøge at optage og begrunde Velfærdsprincipet. Til den universelle Sympati som Vurderingsmotiv svarer Velfærdsprincipet som et objektivt Vurderingsprincip for menneskelige Handlinger; det udfolder kun nærmere de logiske Konsekvenser af det psykologiske Grundlag og gør en konsekvent Begrundelse af dettes enkelte Ytringer mulig. Etikens Grundlag og Indhold ere her rykkede hinanden saa nær, som det idethele er muligt.

Enhver etisk Opfattelse, der gaar ud fra en Autoritet som Grundlag — denne være nu overnaturlig eller naturlig, bestaa i Magthaveres Villie, i Forbilleders Dragen eller i den offentlige Menings Tvang - maa dog indrømme, at saasnart Individet umiddelbart kan gøre Autoritetens Formaal til sine egne Formaal, vil dermed det eneste sikre og simple Grundlag for det Etiske være naat, og tillige Muligheden sikrest være given for en stadig Berigtigelse af det Etiske. Det er en Omvej, naar jeg kun gennem en Autoritets Villie træder i Forhold til de højeste Formaal, min Villie anerkender. I den energiske og intellektuelt udviklede Menneskekærlighed haves det eneste Grundlag, hvor de individuelle og universelle Formaal umiddelbart kunne identificeres. Overfor en Kraft som denne kan al Autoritet kun have foreløbig og pædagogisk Betydning. Al Autoritet kan forsvinde, uden at dermed det blivende Grundlag for det Etiske forsvinder. Et er, at den etiske Lov (naar vi se bort fra Øjebliksstandpunktet og den absolute Individualismes Standpunkt) er en omfattende Helheds Livsbetingelser, formulerede i bestemte Tanker, et Andet, hvorledes disse Tanker anerkendes af det enkelte Individ. Selv hvor hine Livsbetingelser indskærpes af ydre Loveog af den offentlige Mening, kan jo Individet ad sin egen Overbevisnings Vej være kommen til dem. Maaske har den Enkelte endog en langt klarere og mere vidtgaaende Indsigt i Samfundets Livsbetingelser, end Lovene og den offentlige Mening hidtil have formaaet at udtrykke, — og skulde saa det Sindelag, med hvilket han følger denne Indsigt i sin Handlen, ikke fortjene Navn af etisk, fordi ingen Autoritet sanktionerer den? Det Vurderingsmotiv, som det vil have størst Interesse at prøve, maa dog være det, som mest direkte formaar at vurdere enhver Autoritet efter den Maalestok, al Autoritet maa fyldestgøre for at kunne anses som berettiget. Bygger man al Etik paa Autoritet, hvor vil man saa finde et Standpunkt, ud fra hvilket den etiske Vurdering af Autoriteter kan foregaa?

17. Forskellen mellem Grundlag og Indhold falder ikke sammen med Forskellen mellem *individuel* og *social* Etik. Til Etikens Indhold høre baade de individuelle Karakteregenskaber og de sociale Livsformer, som stemme med Vurderingsprincipet; det indbefatter altsaa baade individuel og social Etik. Det Spørgsmaal, om den individuelle og den sociale Etik ere uafhængige af hinanden, eller om den ene af dem er bestemmende for den anden, maa afgøres efter Velfærdsprincipet. Der kan indenfor den specielle Etik gøre sig en Individualisme gældende af anden Art end den forhen omtalte, idet den ikke bygger paa Individets Suverænitet, men begrundes ved Hensynet til den almindelige Velfærd, der kræver saa mange selvstændige og ejendommelige Udgangspunkter for Handlen som muligt. Paa tilsvarende Maade gaar det med Begrundelsen af de mindre Samfunds Bestaaen og Betydning indenfor de større. Det almindelige Velfærdsprincip fordrer Hensyn til alle bevidste Væsener, hvis Lyst og Ulystfølelser kunne sættes i Bevægelse ved Handlingerne. Men netop ifølge dette Hensyn kan det blive af største Betydning, at Interessen koncentrerer sig om en snevrere Kreds. Gennem Livet i Familien og i den bestemte Kaldsvirksomhed arbejdes der maaske paa bedste Maade for Nationens Fremgang, og gennem Deltagelsen i det nationale Liv for Menneskehedens. Alle disse Spørgsmaal ere af mere speciel Art end det, som det er dette Kapitels Opgave at drøfte.18. Som vi saa i § 2, er Modsætningen mellem »subjektiv« og »objektiv« Etik fra først af opstaaet ved den forskellige Vægt, der lagdes paa Handlingens indre og dens ydre Side. Jeg har søgt at vise, at denne Modsætning gaar længere tilbage og hænger nøje sammen med Etikens Karakter som praktisk Videnskab. Jeg vender nu til Slutning tilbage til hine to Sider ved Handlingen for at faa Lejlighed til at bestemme Forholdet mellem, hvad jeg her har kaldt det etiske *Grundlag* eller *Vurderingsmotivet*, og de enkelte Handlingers *Motiver*.

Etikens Historie viser os, at Vurderingen først angaar *den ydre Handling og dens Virkninger*, men at den efterhaanden udvider sig til ogsaa at gælde *Motiverne, Sindelaget, Karakteren hos den Handlende*. Det er jo naturligt, at man først holder sig til det, som synes at ligge klart for Dagen, og som kan blive Genstand for sanselig Iagttagelse. Det aandelige Syn er rettet mod det Ydre, før det formaar at opfatte det Indre. Handlingerne have tillige paa de mere primitive Trin væsentligt Karakteren af Reflexbevægelser og Instinktytringer; Motiverne træde ikke særligt frem, og Interessen dvæler ikke særligt ved dem. Der skelnes heller ikke mellem Moral og Ret, mellem indre og ydre Overensstemmelse med den gældende Lov eller Vedtægt. Etisk Lov, Sædvane og juridisk Lov have endnu ikke udsondret sig fra hverandre. En betydningsfuld Side ved den etiske Udvikling bestaar netop i, at disse Forskelligheder gøre sig gældende. Dette forudsætter en Evne til at forstaa Handlingens Afhængighed

af bestemte Motiver og disses Tendens til at virke i en vis bestemt Retning. Den etiske Vurdering udstrækkes da ogsaa til det Indre. De store Revolutioner paa det etiske Omraade fremtræde væsentligt som Fremskridt i *Inderliggørelse* af den etiske Vurdering. Et saadant Fremskridt have vi, hvor Etiken skiller sig fra Retslæren ved at betone Handlingens indre Kilde som det Væsentlige. Det gælder ikke blot om at udføre eller afholde sig fra den ydre Handling, men om Overensstemmelse mellem den hele indre Tilstand og den etiske Lovs Fordring. En saadan Inderliggørelse er tillige en *Generalisation*. Ti naar et Motiv (f. Ex. Egoisme, Had) forkastes, forkastes dermed ogsaa alle enkelte Handlinger, som udspringe af det, ogdisse behøve ikke særligt at opregnes. Ligesaa er Billigelsen af et Motiv Billigelse af alle Handlinger, som udspringe deraf. Overgangen fra den ydre Vurdering til den indre er derfor endeligt en stor *Simplificering* af den etiske Lov. Det er ikke Buddenes Mangfoldighed, men de Karakteregenskaber, som skulle herske, og den Retning, i hvilken Samfundsformerne skulle udvikles, det gælder at fastsætte.

Exempler paa en saadan Inderliggørelse, Generalisation og Simplificering have vi ved Kristendommens Brud med Jødedommen og ved Protestantismens Brud med Katolicismen, og idethele overalt, hvor en rent etisk Betragtningsmaade udskiller sig fra en Betragtning, der støtter sig til Sædvane, Autoritet og ydre Magt.

Den etiske Lov fordrer Tilstedeværelsen af det Sindelag, der bærer den selv i Slægten. Det er dette, som Kant har udtrykt i den Sætning, at det er en Pligt at have Samvittighed. Da Anerkendelse af Pligter forudsætter Samvittighed, kunde det synes, som om man her drejede sig i en Kreds. Men det er kun tilsyneladende; ti Grundlag og Handlingsmotiv *behøve* ikke at falde sammen, og det behøver ikke heller at være nogen Ufuldkommenhed, naar de ikke falde sammen. Ifølge Velfærdsprincipet kan det nemlig meget vel være nødvendigt, at andre Motiver end selve Pligtfølelsen gøre sig gældende. Det kan f. Ex. være nødvendigt eller sundt, at Selvopholdelsesinstinktet eller ogsaa den umiddelbare Medfølelse leder Mennesket til at foretage Handlinger til egen og Andres Velfærd, og at Samvittigheden ikke rører sig ved enhver enkelt Handling. Det kan endog være et Tegn paa Fuldkommenhed, naar Handlinger, der kræve Anstrengelse og Opofrelse, foretages, uden at det sker af Pligtfølelse. Aandelig Øvelse fører jo til, at hvad der fra først af kun kunde udføres gennem flere psykologiske Mellemled, gennem udtrykkelig Besindelse og Villiesanspændelse, tilsidst kan udføres direkte og uden særlig Bevidsthed om, hvorfor man egentligt handler saaledes.

19. Al Etik er praktisk Idealisme. Den forudsætter, at vi stille os Formaal, men et Formaal er ikke noget Værende, men Noget, som *skal* være. Al Etik forudsætter derfor en Drift, enlevende Følelse og Higen forbunden med en Forestilling om det, hvorefter der higes. Dersom Virkeligheden fyldestgjorde enhver Trang, vilde der intet Ideal og altsaa ingen Etik gives. Men et Ideal, som Etiken skal kunne bruge, maa ikke blot staa over Virkeligheden; det maa tillige have Tilknytningspunkter i den givne Virkelighed, saa der udfra denne idetmindste bliver en Tilnærmelse til det mulig. Det maa — subjektivt set —, kunne finde Anerkendelse, og det maa — objektivt set — kunne gennemføres mere og mere i Erfaringens Verden. Det er virkelige Mennesker, som skulle ville og handle, og en virkelig Verden, som er Skuepladsen for deres Villen og Handlen. Hvad Etiken fordrer, maa være fysisk, psykologisk og historisk muligt, ikke staa i Strid med den virkelige Verdens Love. Den, som forkaster enhver Etik, fordi den opstiller Idealer, kan dermed kun mene, at dens Idealer mangle Tilknytningspunkter i Virkeligheden. Han vil ikke kunne undgaa selv at opstille Idealer, saa at han omstyrter Etiken ved en ny Etik. Naar han f. Ex. fordrer, at man skal være saa ærlig at indrømme, at Etik er en Umulighed, eller naar han maaske endog forkaster Etiken, fordi alle Menneskelivets Ulykker skrive sig fra »Moralen«, saa taler han i Ærlighedens eller Menneskekærlighedens Navn, optræder altsaa som etisk Idealist. Diskussionen kan kun dreje sig om, *hvilke* Idealer man skal stille op. Ingen slipper for Idealer, hvor meget han end vrider og vender sig. Men Idealerne kunne være af meget forskellig Værdi, og om Værdien strides der.

Ogsaa teoretisk Videnskab har stedse en idealistisk Karakter. Den opererer med Principer og Forudsætninger, som ere saa simple, at den virkelige Erfaring aldrig fuldstændigt dækker dem. Al sammenhængende, konstruerende Tænken bliver kun mulig ved, at vi fastholde en enkelt Side, et enkelt Element ved det Givne og drage alle Konsekvenserne deraf. Saaledes betragter Geometrien Tingene blot som udstrakte i Rummet og

udleder Udstrækningens almindelige Love uden at tage Hensyn til Tingenes andre Egenskaber. Paa alle Omraader maa vi for at kunne tænke skarpt tænke os Tingene simplere, end de i Virkeligheden ere. Derved udelukkes det ikke, at Tænkningens Resultater kunne have Gyldighed for Tingene, naar detblot er væsentlige og betydningsfulde Sider ved disse, vi behandle i vor konstruktive Tænkning. Ligesom Geometrien konstruerer et idealt Rum, konstruerer Etiken paa Psykologiens og Historiens Grund en ideal Samvittighed. I Virkeligheden er ethvert Menneskes Samvittighed sammensat af forskellige, undertiden endog stridende Elementer. Efterligning og Overlevering, Egoisme og Æretrang, Hensyn til Andres Mening og Frygt for Straf, Pietet og Menneskekærlighed, Religiøsitet og Samfundsfølelse — disse og endnu flere Motiver røre sig indenfor den sædvanlige Samvittighed, der ikke er saa simpel en Følelse, som man ofte antager. De forskellige mulige etiske Systemer, som i det Foregaaende (4—13) ere karakteriserede, kæmpe ikke blot i Historien og i Slægten, men ogsaa *indenfor* det enkelte Menneskes Bevidsthed. Enhver har — eller kan have — flere Interesser og Formaal, der kæmpe med hverandre om, hvilken af dem der tilsidst skal bestemme den Vurdering, Mennesket anstiller af sine og Andres Handlinger. Enhver, der vil forsøge paa at udvikle en sammenhængende Etik, maa lægge et enkelt Vurderingsmotiv til Grund som herskende og bestemmende. Og idet et enkelt Motiv lægges til Grund, er der allerede foretaget en Idealisering. Den filosofiske Etiks Historie viser os, hvor ledes man har prøvet at gennemføre de forskellige mulige Vurderingsmotiver. Saaledes gik Hobbes og Bentham ud fra Egoismen eller den velforstaaede Egeninteresse, Hutscheson, Hume og Adam Smith fra Menneskenes paa Fællesinteresser grundede Sympati, Hegel fra Statens og Kultursamfundets Ide. Den filosofiske Etik har her den Betydning at bringe de forskellige Formaal, Mennesker kunne sætte sig, til fuld Bevidsthed og drage alle Konsekvenser af dem. De forskellige Idealer belyses derved saaledes, at Kampen mellem dem kan føres med større Klarhed; det er et af de vigtigste Bidrag, den teoretiske Etik kan yde til den praktiske etiske Stræben. Bidragets Værdi vil afhænge af, hvor betydningsfuldt det til Undersøgelse valgte Vurderingsmotiv er. — Udfra det valgte Grundlag vurderes alle Motiver og Tendenser efter, hvorvidt de direkte eller indirekte føre i Retning af det Ideal, Grundlaget fører til at opstille. Forskellen mellem teoretisk og praktisk Videnskab er her den, at i Teorienere vore Idealer Tilnærmelser til Virkeligheden, som er det Maal, Tanken søger at naa, medens det i Praxis er Virkeligheden, der skal ændres og nærmes til Idealet.

20. I tre Henseender fjerne de etiske Idealer sig fra det virkeligt Givne.

For det Første er der i den virkelige Villen og Handlen Meget, som ligefrem *strider mod* den etiske Fordring. Overfor dette stiller Etiken sig *hæmmende og negerende*, fordrer det udelukket fra den etiske Verden. I det praktiske Villiesliv svarer hertil den hæmmende Virksomhed, hvorved uvilkaarlige, oprindelige eller erhvervede Tilskyndelser og Tilbøjeligheder kunne trænges tilbage*Psykologi* II, 4 e; 6 e. — IV, 4..

Dernæst frembyder den virkelige Villen og Handlen ofte kun *svage og ufuldstændige* Virkeliggørelser af det, den etiske Fordring indeholder. Her gælder det da Forøgelse baade i Grad og Omfang; det gælder *Potensering og Udvidelse*. Etiken udtaler her et Excelsior! Retningen er god, men Bevægelsen mangler Kraft og Fylde. I det praktiske Villiesliv svarer hertil Anspændelsen af Opmærksomheden, Opbuddet af Energien, idethele Villiens Evne til gennem sin Indflydelse paa Forestillinger og Følelser at virke tilbage paa sig selv*Psykologi* VII A, 5; B, 2.. — Eller Retningen er god, men *Motivet* kan ikke anerkendes, saa at en helt anden Begrundelse er nødvendig, for at Villien eller Handlingen kan blive fuldkommen. En Villiesretning, der er opstaaet af et Motiv, kan senere (ved *Forskydning*, se I, 4) maaske kun anerkendes formedelst et helt andet Motiv*Psykologi* VI C, 2..

Endeligt kan den virkelige Villen og Handlen *mangle Sammenhæng*, Enhed og Harmoni. Forskellige og indbyrdes stridende Tendenser og Drifter kunne gøre sig gældende. Det gælder da om *Kombination og Koncentration*, om at sammenarbejde og forsone de stridende og spredte Kræfter. Hertil svarer paa det praktiske Villieslivs Omraade Indøvelsen af sammensatteBevægelser og Forestillingsrækker, og Evnen til at fatte en Beslutning og derved gøre Ende paa Overvejelsen*Psykologi* VII B, 1 c; 3; 5 a..

Baade ved den hæmmende, ved den forhøjende eller motivændrende og ved den forenende Virksomhed er

Velfærdsprincipet ledende. Kun hvor det sker Fyldest, faa disse Virksomheder Værdi. Man kan ligesaa vel hæmme noget Godt som noget Ondt, ligesaa godt forhøje noget Ondt som noget Godt; den etiske Værdi ligger derfor ikke i disse Virksomheder i og for sig, men i den Retning, i hvilken de udøves.

De omtalte Processer finde Anvendelse ikke blot i det enkelte Individs, men ogsaa i Samfundets og Slægtens etiske Udvikling. Der kan være individuelle Livsytringer, som stride mod Slægtens Velfærd, skønt de ikke stride mod Individets egen, isolerede Velfærd; de maa hæmmes. En Bestræbelse for social Velfærd kan mangle Styrke eller Omfang eller ret Motivering; her bliver da Anvendelse for Potensering eller Udvidelse eller Forskydning. Endeligt kan der mangle den Sammenhæng og Harmoni mellem de forskellige Livsytringer og Bestræbelser indenfor Samfundet og Slægten, som er nødvendig for, at almindelig Velfærd kan naas; det gælder da at sammenarbejde og organisere de spredte Virksomheder. —

Ogsaa fra denne Side viser det sig, at den filosofiske Etik baade er konservativ og radikal. (Smlgn. I, 4). Den tager sine Udgangspunkter i det Givne. Paa bar Grund kan den Intet udrette. Men dette Givne søger den saa at udvikle videre paa de tre anførte Maader.

21. I mere eller mindre stærk Modsætning til den i dette Kapitel fremsatte Teori om de etiske Principer og om Muligheden af at begrunde dem have flere danske Forfattere søgt at finde et efter deres Mening mere objektivt og rationelt Grundlag for Etiken. Deres Bestræbelser gaa ud paa at hævde Etikens Videnskabelighed; Enkelte af dem mene endog for første Gang at have paavist et videnskabeligt Grundlag for Etiken. Særligt gaa deres Bestræbelser ud paa at frigøre den fra den empiriske og subjektive Begrænsning, den efter min OpfattelseNødvendigvis underligger. Det er nu ikke sandsynligt, at enhver saadan Begrænsning skulde kunne falde bort. Ti det viser sig overalt, hvor man gaar tilbage til det principielle Grundlag for vor Erkendelse, at Begrundelse og Begrænsning følges ad. Og det kan nu engang ikke være anderledes, da enhver Begrundelse hviler paa visse Forudsætninger. At overse dette fører til Dogmatisme. Det har været min Bestræbelse klart og bestemt at pege paa de Punkter, hvor en streng, rationel Etik hviler paa psykologiske og historiske Forudsætninger, der ikke overalt og til alle Tider gøre sig gældende. Imidlertid indrømmer jeg, at de omtalte Arbejder kunne tjene til at supplere min Fremstilling ved at belyse Sider ved Problemerne, som denne maaske ikke har ladet komme til deres fulde Ret. Og da de tillige vidne om den Interesse for etiske Problemer, som i de senere Aar har rørt sig herhjemme, skal jeg gaa noget nærmere ind paa disse Arbejder, hvad det afgørende Hovedpunkt angaar.

De Vanskeligheder, som gøre sig gældende ved ethvert Forsøg paa videnskabelig Etik, have deres Grund i, at alle etiske Begreber og Sætninger angaa Værdiforhold. Etiske Domme udsige Forholdet mellem menneskelige Handlinger og de Formaal, de skulle tjene, og Begrebet Formaal forudsætter igen Begrebet Værdi, naar man ikke tager Ordet »Formaal« i billedlig Betydning. Men Værdi kan igen kun det have, der tænkes i Forhold til et levende Væsens Følelse. Der kommer derved et subjektivt Element ind. Og desuden kende alle levende Væsener ikke nødvendigvis de samme Værdier, hvorfor de heller ikke stille sig de samme Formaal. Her kan da Værdi staa imod Værdi, i hvert Tilfælde, naar man gaar tilbage til Grundværdierne, hvoraf de specielle Værdier afhænge.

I det Foregaaende har jeg vist, hvorledes jeg selv stiller mig til disse Vanskeligheder. Enhver Etik maa, fra hvilken Grundværdi den saa gaar ud, søge Midler og Veje til at frembringe det Værdifulde i Virkelighedens Verden. Den maa stille sig paa Erfaringens Grund, baade naar det gælder om at paavise, hvori det Værdifulde bestaar, og naar det gælder om at finde Midler og Veje til at frembringe det. I begge Henseender grunder Etiken sig efter min Opfattelse paa Biologi, Psykologi og Sociologi.Alle menneskelige Værdier ere knyttede til Livet, det personlige Livs og Samfundslivets Bestaaen og Udfoldelse, og Livets Betingelser maa læres af Livet selv. Dette er Grundtanken i min Etik, og ved den bliver det muligt, at Etiken trods sit subjektive Udgangspunkt kan blive en objektiv Videnskab (se ovenfor § 11 og 14—16). Man vil forhaabentligt ikke i min Fremstilling finde et eneste Forsøg paa Begrundelse, der ikke støtter sig til Biologi, Psykologi eller Sociologi. Ligesaa lidt som Sansekvaliteternes subjektive Karakter gør Fysiken som objektiv Videnskab umulig, ligesaa lidt gør Værdiernes Subjektivitet Etiken som objektiv Videnskab umulig. Det gælder begge Steder at finde de objektive Forhold, til

hvilke de subjektive Bestemmelser svare. Men en væsentlig Forskel mellem Etikens og Fysikens Stilling fremkommer ved, at medens Sansekvaliteterne nogenlunde ere de samme for Alle, variere Værdierfaringerne hos de forskellige Individer og Folkeslag og til de forskellige Tider. Jeg er for meget Empiriker og Historiker til at kunne overse denne Kendsgerning eller til at mene at kunne slippe fra den ved abstrakte Konstruktioner. Den videnskabelige Etiks Opgave bliver da for mig at undersøge, hvilke specielle Værdier der konsekvent kunne afledes af de forskellige Grundværdier eller Værdityper. (Se § 3—13). Derved fremtræder Muligheden af forskellige etiske Systemer. Disse ville dog ikke falde ganske udenfor hverandre; de kunne mødes i enkelte Sætninger, som da opstilles med forskellig Begrundelse. (Smlgn. § 13 og 19). Selvom de indeholde de samme Elementer, ville disse dog være forbundne paa forskellig Maade, og Klangfarven vil derfor blive forskellig. Eller maaske vil det, der staar som Grundværdi i det ene System, staa som afledet Værdi i det andet System. En saadan Undersøgelse vil i hvert Tilfælde have sin Betydning, selvom den kun betragtes som en foreløbig Drøftelse (en »Phänomenologie des Geistes«). Der sker en stadig Udvikling paa det etiske Omraade, baade hvad de enkelte Individer og hvad Slægten angaar. Men vi stikke uheldigvis midt i denne Udvikling og kunne ikke hæve os over de Ufuldkommenheder, som følge deraf. Endnu staar Striden, og jeg kan ikke se Andet end, at den Vej, jeg er slaaet ind paa, i hvert Tilfælde maa bringestørre Klarhed angaaende Stridens Genstand. I Længden vil naturligvis Klarhed over Konsekvenserne af de forskellige Standpunkter indvirke paa Udviklingens Gang.

Naar man nu ikke finder den Maade, paa hvilken jeg stiller mig overfor de nævnte Vanskeligheder, fyldestgørende, vil der især være tre Veje, man kan slaa ind paa.

a. Man kan forsøge at reducere Værdibegrebet, som jo er det, der volder Vanskelighederne, til dets mest elementære Former. De mest elementære Værdier vil der være mindst Strid om, og de ville lettest kunne bringes i bestemt Sammenhæng med objektive Forhold. Denne Vej gaar i vor Literatur Dr. Starcke (*Samvittighedslivet.* 1894—97) og Dr. N. H. Bang (*Begrebet Moral*. 1897).

b. Man kan gaa et Skridt videre og forsøge at eliminere hele Værdibegrebet, stryge alle psykiske Elementer og Forudsætninger og grunde Etiken paa Biologien som rent objektiv Videnskab. De etiske Sætninger blive da biologiske Deduktioner. En saadan »biologisk« Etik er hævdet af Dr. S. Hansen (*Etikens Begrundelse*. 1903).

c. Man kan endeligt søge at reducere Modsætningerne mellem de forskellige Grundværdier til rent logiske Modsigelser, som falde bort, naar der gøres Alvor af at opfatte Mennesket som tænkende Væsen. Denne Vej gaar Professor Kroman (*Begrebet »Det Etiske«*. Universitetsprogram Novbr. 1903).

Det er interessant, at alle tre Veje ere forsøgte af danske Forfattere. Jeg skal nu forsøge at vise, at ingen af disse tre Veje føre til Rom.

a. Dr. Starckes Opfattelse af Etiken har øjensynligt udviklet sig under Indflydelse af hans Studier over primitive Samfunds former, Studier, der bl. A. have sat Frugt i hans fortrinlige kritiske Arbejde over den primitive Familie. For en Forsker, der med stor Energi har fordybet sig i saadanne Studier, ligger det nær at anvende Forhold fra de mere primitive Samfund paa Samfundslivet idethele. Klanen staar da ogsaa i hans Fremstilling af »Samvittighedslivet« som den Ramme, der omslutter den Enkeltes Liv derved, at de Andres Agt og Ære bliver den vigtigste Betingelse for hans trygge Livsførelse. »MoralensFordringer . . . komme til Mennesket udefra . . . De sædelige Krav ere snart af den Beskaffenhed, at de fra Samfundsmagtens Side søges gennemførte med Magt, saa den, der overtræder dem, straffes; snart ere de henviste til den Sanktion, som den offentlige Mening, andre Menneskers gode Omdømme og venlige Sindelag kan give dem . . . I Andres Ret til at kræve Individet til Ansvar for hans Handlinger ligger Moralens Tyngdepunkt«. (Samvittighedslivet. I. p. 120). Denne Opfattelse af det Etiske fører konsekvent til, at man begrænser Etikens Indhold. Alt, hvad der ikke behøves til at tilvejebringe den Tryghedsfølelse, som opstaar hos den Enkelte ved, at han véd sig og sin Pærd i Overensstemmelse med den straffende Myndighed og den offentlige Mening, falder udenfor Etiken. Den Enkelte kan, naar denne Grænse er naat, gaa sine egne Veje. Hele Samfundslivet staar som blot Middel for, at den Enkelte kan føle sig tryg. Og naar dette Formaal er opnaat, kan den Enkelte søge sin Lykke, som han vil. — Spørgsmaalet er, om Individ og Samfund kunne stilles overfor hinanden paa denne udvortes Maade. Selvom Individet mener at have affundet sig

med Samfundet, vil dog den Maade, paa hvilken det søger sin Lykke, kunne være af den største sociale Betydning. Det kan ikke være ligegyldigt, hvor ledes de Enkelte føre deres indre Liv, eftersom det er i det indre, personlige Liv, at de Værdier blive til, som senere kunne ændre og udvikle Samfundet. Den Enkelte har derfor selv i sine inderligste Forhold et socialt Ansvar, som kun han selv kan gøre gældende. Han er her selv Vogter og Dommer. Det er lagt i hans Haand. om der paa dette Centralsted i Verden skal opstaa nye Værdier, eller om Spirerne til saadanne skulle gaa tii Grunde. Dr. Starcke lærer nu ogsaa, at det er selve Samfundslivets Betingelser, den Enkelte skal føle sig i Overens stemmelse med, for at han kan føle sig tryg. Men naar dette er saa, er det klart, at Løn og Straf, Agt og Foragt — de eneste Sanktioner, som anerkendes i Dr. Starckes Fremstilling — kun kunne være opdragende Midler. Hvorfor skal nu netop Tryghedsfølelsen være Vurderingsmotiv? Og kan det ikke for den Enkelte, der har tilstrækkelig Magt, være ligegyldigt, om de Andre føle sig trygge, naar blot han selv gør det? Detelementære Vurderingsmotiv, der ligger til Grund i Dr. Starckes Fremstilling, fører altsaa ikke med Nødvendighed til de Resultater, han vil begrunde. —

Dr. Bang mener, at Sprogbrugen allerede har afgjort, hvad Moral er. »En Dom, som erklærer en Handling moralsk eller umoralsk, udsiger, at Handlingen som almindelig vil fremme eller hæmme Samfundets Vel, og at det er i det almene Vels Interesse, at Samfundet gennem sine Organer, Staten eller den offentlige Mening, fremmer eller hæmmer Handlinger af den Art.« (Begrebet Moral. p. 113). Hertil bemærker jeg, at, hvorledes det saa end forholder sig med Sprogbrugen, saa gælder den Begrundelse, der gives i denne Udtalelse, kun for den, der interesserer sig for det almene Vel; for enhver Anden bliver den kun et Tankeexperiment. Erfaring viser, at Mennesker med større eller mindre Tilnærmelse kunne gøre deres eget Vel, ikke Samfundets, til Formaal; for Saadanne vil en Deduktion ud fra Samfundets Vel intet virkeligt Overbevisende have. De kunne indrømme, at visse Fordringer konsekvent maa stilles, naar man gaar ud fra Samfundets Vel; men de gaa selv ikke ud fra dette, naar de ikke tvinges dertil, og tvinges kunne de ikke, naar de have Mod og Magt nok til at trodse Staten og den offentlige Mening. Og ifølge Dr. Bang strækker Etikens Indhold sig ikke ud over, hvad der kan hævdes gennem Statens Love og den offentlige Menings Kendelser. Udenfor den forholdsvis snevre Kreds af Pligter, som disse Myndigheder med Rette fordre fyldestgjorte, kan den Enkelte føre sit eget Liv og søge Lykken ad sine egne Veje.

Saaledes fører en Anlæggelse af de mest elementære Synspunkter nødvendigvis til en Dualisme eller et rent udvortes Forhold mellem Individ og Samfund. Og hos Dr. Bang fremtræder denne Dualisme paa en særligt paafaldende Maade, idet han udtaler, at »de beundringsværdigste Sjælsegenskaber, det store Menneskes Egenskaber« maaske netop komme frem hos den, der bryder med »Moralen«. »Vi have aldrig paastaaet, at moralsk Handlen er den fuldkomneste Handlen« (p. 145). »Moralitet er en Fuldkommenhed, en Dyd, blandt andre; det er den fundamentale sociale Dyd, men ikke den eneste, ikke den altomfattende,og heller ikke den højeste« (p. 190). Men hvor er da den Maalestok, i Kraft af hvilken »Moraliteten« sammenlignes med andre Dyder? Der maa dog være en saadan Maalestok, ti ellers vilde det være meningsløst at tale om højere og lavere Egenskaber. Desværre angives denne Maalestok ikke — skønt det netop maa være dens Beskaffenhed, en Behandling af det etiske Problem skulde angaa. Hvorfor er det »Moralske« godt, og naar hører det op at være godt forat give Plads for »højere« og »højeste« Egenskaber? Det er Problemets Kærne, og det er den, jeg har forsøgt at drage frem.

Hvad Beraabelsen paa den sædvanlige Sprogbrug angaar, tåger Dr. Bang den egentligt selv tilbage, da han med Beklagelse indrømmer, at Sprogbrugen er ubestemt. Ordet »moralsk« bruges jo ogsaa om rent individuelle Klogskabsregler, og ædel eller fortjenstlig Handlen, der overskrider det »Pligtmæssiges« Minimum, kaldes ogsaa moralsk Handlen (p. 30. 35). Det forekommer mig, at naar man betragter Sprogbrugen som Autoritet, maa man ogsaa følge dens Svingninger. Den levende Sprogbrug er stedse paa Vandring, og den kan ledes af et ligesaa rigtigt Instinkt, naar den bevæger sig, som naar den staar stille. Hvor rigtigt dette Instinkt er, der leder den i dens Varieren, vil man opdage, naar man lader Ordene fare og holder sig til iagttagelse af, hvilke forskellige Formaal Menneskene kunne stille sig, og hvilken Indflydelse dette konsekvent faar paa deres vurderende Domme. De Spørgsmaal, som den videnskabelige Undersøgelse af de vurderende Domme faar at behandle, ere da, hvorledes Menneskene komme til at stille sig Formaal, og hvorledes disse Formaal bestemme deres Vurdering af deres

egen og Andres Færd. Det, at Sprogbrugen varierer paa den omtalte Maade, viser, at allerede den almindelige Bevidsthed er opmærksom paa Problemet i dets større Omfang.

b. Den »biologiske« Etik, saaledes som Dr. S. Hansen har søgt at grundlægge den, vil undvære Værdibegrebet og mener derved at slippe for de Vanskeligheder, det medfører. Vel indrømmes det, at al etisk Undersøgelse gaar ud paa, hvorvidt en vis Handling er Middel til Opnaaelsen af et Formaal; men om det til Grund liggende Formaal skal der her ikke kunne væreTvivl; det er et Formaal, som er givet paa Forhaand, og som Etiken ikke selv opstiller (p. 107). Det af Naturen selv satte Formaal er Slægtens Bestaaen og Fremgang eller den størst mulige Livsudfoldelse (p. 24).

Er dette nu virkeligt et Formaal, som er absolut nødvendigt? Dr. Hansen indrømmer selv, at andre Formaal kunne stilles. Hint Formaal er, siger han, »saa lidt vilkaarligt valgt som vel muligt« (p. 28), opstillet »med mindst Vilkaarlighed« (p. 30); et andet Maal kan »ikke med større logisk Ret« opstilles, og der kan i hvert Tilfælde ikke opstilles noget Maal, som strider mod dette (p. 234). Hvor bliver da det logisk Tvingende af? Der skal jo kunne opstilles forskellige Formaal, og intet enkelt har paa Forhaand den absolute, »logiske« Ret. Det er i Virkeligheden kun dette, jeg har paastaaet, og det er deri, at for mig Vanskelighederne ved Etikens Forudsætninger ligge. Dr. Hansen indrømmer mig (med hvem han paa dette Punkt mener at være »saa uenig som vel muligt«) Alt, hvad jeg ønsker. Der maa ogsaa for ham være flere konsekvente etiske Systemer mulige. Til denne Erkendelse er jeg kommen ad Erfaringens Vej, støttet til, hvad Biologi, Psykologi og Sociologi have lært mig. Og er der Noget, det sidste halve Aarhundredes Biologi har indskærpet, saa er det jo dog især Kampen for Livet — en Kamp mellem levende Væsener om, *hvis* Liv der skal beståa og udfolde sig. Det er en Kamp mellem Individer indbyrdes og mellem Grupper af Individer. Vi staa endnu midt i denne Kamp; den føres i den menneskelige Verden saavelsom i den øvrige levende Natur. Det er i den, de etiske Ideer skulle godtgøre deres Gyldighed, ikke i en Abstraktionernes Verden, ikke for »Livet overhovedet«, men for aldeles bestemte, individuelt og historisk udformede Livstrin.

Efter Dr. Hansen er det tvingende Formaal nu egentligt givet med det bestemte Udfald af Kampen. . Han indrømmer, at han bruger Ordet »Formaal« i overført Betydning (p. 24). Det betyder egentligt kun en Bevægelsestendens i en vis Retning, saa man altsaa med samme Ret kan sige, at den rullende Lavine har sit »Maal« i Dalen, eller Floden sit »Maal« i Havet. Men kan man da overalt sætte det faktiske Resultat som Maal? Her er det netop, Værdibegrebet melder sig som uundgaaeligt. Ti om vi kunde, vilde vi stanse Lavinen, naar den truer med at ødelægge Byen nede i Dalen, og aflede Flodens Vand, naar det kan bruges til at frugtbargøre vore Marker. Det Uundgaaelige maa vi finde os i; men det staar ikke altid som Noget, der kan blive Maal for os. Derved bliver Etik noget Andet end Anerkendelse af den Stærkeres Ret og Underkastelse under blinde, brutale Fakta. Her gælder det stolte Ord, som blev sagt om Cato den Yngre, at Guderne holdt med den sejrende Sag, Cato med den besejrede. Det Sejrende har ikke altid Værdien paa sin Side. Erfaringen viser os baade Udvikling og Opløsning. Hvilken af dem er egentligt Naturens »Maal«? Mefistofeles mener, at Alt, hvad der opstaar, er værdigt til at gaa under, og at det derfor var bedst, at Intet opstod. Hvorledes vil man kunne gendrive ham? En konsekvent advocatus diaboli vilde i hvert Tilfælde neppe give tabt overfor lyriske Vendinger som f. Ex. »Livets evige Ret til at hævde sig selv« (p. 111). Hvorledes kan der være Tale om Ret, før Etiken er traadt i Kraft? Den »biologiske« Etik hævder jo udtrykkeligt, at »Maalet« selv ikke kan begrundes etisk.

Naar Erfaringen viser os forskellige Bevægelsestendenser, saa er der ikke Andet at gøre end at fastholde og begunstige den Tendens, der for os har størst Værdi, og Værdi erfares gennem Lystfølelse. Her komme vi da ind i den subjektive Verden, man ikke kan komme udenom, hverken i Etiken eller i Logiken, naar man ikke vil dogmatisere. Men der existerer ingen Kløft mellem det Subjektive og det Objektive. Enhver Tænkning over Værdier fører til at undersøge Betingelserne for deres Opstaaen og derved Muligheden for at frembringe dem paany og udvikle dem videre. Ingen Retning i Etiken har indskærpet dette med større Energi end Nytte- eller Velfærdsmoralen. Ifølge denne gaar det etiske Arbejde ud paa at omsætte de naturlige Energier i saadanne Former, i hvilke de kunne virke til værdifulde Resultater. Menneskelig Drift og Lidenskab virke ikke — ligesaa lidt som Lavinen og Floden — altid i Retning af værdifulde »Maal«; derfor kræver Etiken en Metamorfose af

dem, hvorved de — med Bevarelse af Energien — kunne virke iandre Retninger. Det er en Omsætning fra det Reale til det Ideale, der kræves. Første Gang har Platon i stor Stil stillet denne Opgave (i »Symposion«). Denne Omsætning skal ske, ikke i en Fantasiverden, men i selve den virkelige Verden. Derfor har jeg ogsaa stedse hævdet en nøje Sammenhæng mellem Vurderingsproblemet og de andre Hovedproblemer. »Hvad der for mig er det højeste Formaal, der bestemmer den Værdi, jeg tillægger alt Andet, det maa dog være saaledes beskaffent, at det kan hævdes og tilstræbes indenfor den Verden, hvis Virkelighed kan godtgøres ved det mest konsekvente Kriterium, jeg formaar at anvende [nemlig den videnskabeligt paaviste Aarsagssammenhæng]. Noget kan kun godtgøre sig som værdifuldt gennem den Maade, paa hvilken det griber ind i den virkelige Verden. Og paa den anden Side faar selve denne virkelige Verden større eller mindre Værdi for mig, alt eftersom den viser sig at fremme eller at hæmme en Stræben hen efter det Formaal, der bestemmer mine Værdidomme«*Det psykologiske Grundlag for logiske Domme*. (Vid. Selsk. Skr. 6. Række) p. 65..

Paa alle Omraader har Opstillingen af et Princip først og fremmest den Betydning at fordele Bevisbyrden. Aarsagssætningens Betydning er, at Bevisbyrden paahviler den, der vil hævde, at en Begivenhed ingen Aarsag har. Og paa analog Maade betyder Velfærdsprincipet, at Bevisbyrden paahviler den, der hævder, at en Smerte er bedre end en Lystfølelse. Naar jeg slaar Bægeret af Haanden paa den Tørstige, maa jeg godtgøre, at det er skadeligt for hans Sundhed at drikke, eller at Vandet var giftigt. En Smerte eller en Skuffelse kan ifølge Velfærdsprincipet være værdifuldere end en Lystfølelse, hvis den er en nødvendig Skærsild, eller hvis den er et medvirkende Element i en værdifuldere Tilstand. Den etiske Betragtning støtter sig her tilsidst til Følelsens Biologi. Derfor kan man meget vel betone det subjektive Element i de etiske DommeDet er undgaaet Dr. Hansens Opmærksomhed, at jeg ved »etiske Domme« fra først af (se I, [1]) mener de Domme om Godt og Ondt, Menneskene fælde i det virkelige Liv. Det etiske Problem stilles, naar der spørges, om saadanne Domme kunne *begrundes*. Videnskabelig Etik er et System af begrundede etiske Domme. Med Begrundelsen vil en nærmere Bestemmelse og videre Udvikling naturligt følge. uden at opgive Muligheden af en Begrundelse.c. Professor Kroman er enig med mig i, at man ikke kan komme udenom Værdibegrebet, og at der ved alle etiske Domme, som fældes i det virkelige Liv, medvirker et Følelseselement af afgørende Betydning: »Udtrykket »for—Skyld« kan med Mening kun bruges overfor et følende Væsen«. (p. 52). Men han er overbevist om, at Mennesket »til Syvende og Sidst« maa forbinde de forskellige Følelseselementer paa modsigelsesfri Maade. Den rette Handlen, den, som den ideale Samvittighed kræver og anerkender, vil være »den med Menneskets inderste blivende Væsen overensstemmende, den til Syvende og Sidst modsigelsesfrie« (p. 37). Det Etiske er ingen historisk Tilfældighed, men »noget med Menneskets inderste blivende Væsen nødvendigvis Sammenhængende, et i alle væsentlige Træk konstant Udslag af det for samtlige Individer fælles Grundlag« (p. 44).

Det er ubestrideligt, at naar der gør sig en Modsigelse gældende mellem forskellige Interesser eller Tendenser, maa der opstaa en Trang til at skaffe den af Vejen, enten ved et Valg imellem Modsætningerne eller ved en Harmonisering af dem. Saaledes virker Modsigelsen fremaddrivende. Men det store Spørgsmaal er netop, *om* Modsigelsen er til Stede i det enkelte Tilfælde, og *i hvilken Grad* den mærkes. Og det er her, Erfaringen, den psykologiske og historiske Erfaring, viser os overordentligt store Forskelligheder. Disse Forskelligheder ere ingenlunde historiske Tilfældigheder. De maa antages at have deres bestemte Aarsager, som det er Psykologlens og Historiens Opgave at finde. Man har ingen Ret til at gaa ud fra, at alle Følelsestendenser findes hos ethvert Menneske i en saadan Grad af Udvikling, at det nu kun skulde gælde at forene dem paa en modsigelsesfri Maade. Derfor kan jeg ikke komme saa let over de forskellige Stadier og Standpunkter, som min Kollega. Jeg har ganske vist søgt at godtgøre, at Lombrosos bekendte Teori om Forbrydermennesket ikke kan begrundes vedErfaringSmlgn. *Etiske Undersøgelser* (1891). p. 73—81.; men den modsatte Antagelse, at alle de Elementer, som en ideal Samvittighed fordrer, skulde være til Stede hos Enhver, i enhver Race og til enhver Tid, kan heller ikke begrundes.

Selv om alle Elementer vare til Stede, vil det endnu være af Betydning, i hvilket Forhold de staa til hverandre. Forat der skal være en Modsigelse til Stede, — en Modsigelse af en saadan Art, at den kan virke som Motiv

(baade Vurderingsmotiv og Handlingsmotiv), — maa de forskellige Elementer hvert for sig fremtræde med stor Energi. Der kommer ingen Modsigelse frem, naar et Element kun lyder som en svag Tone, en fjern Klang, medens det modsatte døver Sjælens Øre med sin Kimen. Der kræves altsaa en vis Udvikling; forat Modsigelsen kan gøre sig gældende, og især forat den kan blive en fremaddrivende og motiverende Kraft. Saalænge Udviklingen endnu foregaar, hos det enkelte Individ og i Slægten, staar derfor »den ideale Samvittighed« som en Abstraktion, der ikke dækkes af noget virkeligt Standpunkt, Enhver af os, ethvert Slægtled og ethvert Folk staar paa et vist bestemt Trin af Udvikling, og af dette bestemte Livstrin bestemmes alle Værdier, Formaal, Idealer og Normer. Vil man bygge Etik paa Grundlag af Erfaring, kan man ikke forbigaa de Vanskeligheder, heri ligge. *Naar* ere vi ved »det Syvende og Sidste«? Og *hvor længe* skal en Tendens ytre sig og være raadende, forat den skal kunne fortjene Prædikat af »blivende«? Her er stedse kun Mulighed for Tilnærmelse, i Livet og i Tanken.

Iøvrigt tror jeg, at man ikke tør betragte Modsigelsen mellem Elementerne i Menneskenaturen som den eneste Udviklingsbetingelse. Ofte foregaar den biologisk-psykologiske Udvikling som en positiv Væxt, idet et Element übevidst og uvilkaarligt naar en saadan Udviklingsgrad, at det faar Overhaand i Sjælen og bestemmer den Klangfarve, hvormed de sjælelige Elementers hele Sammenspil optræder. Hvor saaledes et enkelt Element ved Expansion bliver raadende, spiller Modsigelsen ingen Rolle. Og det er maaske de største Ting paa det sjælelige Omraade, der foregaa paa denne Maade. Det er ingenlunde saaledes, at vialtid først have en Række enkelte Værdier eller Formaal, og saa bortskaffe Modsigelsen paa en eller anden Maade. Der er Værdier, som uvilkaarligt komme til at raade, og der er Formaal, vi stille os, fordi vi ere voxede, uden at vi vide det. Ikke blot kan det gaa, som i Parablen, at vi saa Sæden, og den saa voxer, bliver til Straa og sætter Ax, medens vi sove; men selve Sæden kan være saat, uden at vi ane det. Som jeg et andet Sted har sagt, gælder det ikke blot, at Mennesket voxer med sine større Formaal, men ogsaa, at det maa være voxet forat kunne sætte sig større Formaal. Og foruden denne ubevidste Væxt kan der foregaa Værdi- og Motivforskydninger, hvis Resultater ikke altid ere til at forudse. (Smlgn. Psykologi VI C og nærværende Værk XIII, 4). Heller ikke ved saadanne Overgange er Modsigelsen det Afgørende. En psykologisk Proces er nu engang noget Andet end en formel logisk Tankerække, og Mennesket er ganske vist »et tænkende Væsen«, men dets Tanke udfolder sig paa hvert givet Trin under Indflydelse af aldeles bestemte historiske Forhold.

Det psykologisk-historiske Grundlag, hvis Konsekvenser og specielle Anvendelser, jeg undersøger i min Etik, fremtraadte i Stoicismen i de sidste førkristelige Aarhundreder; da opstilledes første Gang Ideen om en almindelig Humanitetsfølelse (caritas generis humani) som det mest omfattende Vurderingsmotiv. Uddybet og inderliggjort ved Kristendommen og klaret gennem den nyere Tids intellektuelle og sociale Udvikling, stiller det for den etiske Tænkning de mest omfattende Opgaver, noget System kan ønske sig at behandle. Til disse Opgaver hører ogsaa den at afgøre, hvorledes man i Tanken og i Livet skal stille sig overfor dem, hos hvem hint Grundlag ikke er udviklet, eller som ikke anerkende det. En Paavisning af Selvmodsigelser vil herved kunne have sin Betydning. Men Menneskets Væsen er for sammensat og for skiftende til, at den blotte Stræben efter at befries fra Selvmodsigelse skulle kunne afgive et tilstrækkeligt Grundlag for det Etiske.

IV. SAMVITTIGHEDENS TEORI.

1. I det foregaaende Kapitel (§ 5 og 9) er Samvittigheden nærmest beskreven som en Følelse. Men ingen Følelse er ganske uden Sammenhæng med Bevidsthedslivet idethele, og det er af Vigtighed særlig at fremhæve dette for at forstaa Samvittighedens Natur.

Det er interessant, at Begrebet Samvittighed fra først af hænger nøje sammen med Begrebet Bevidsthed. Det tilsvarende Ord (συνειδησις) blev hos Grækerne først brugt i den almindelige Betydning af Selvbevidsthed, Evne til Opfattelse af sine egne indre Tilstande, før det blev brugt i den speciellere Betydning af etisk Selvvurdering. Og det tyske Gewissen (= Mitwissen) har ligeledes først havt en mere almindelig teoretisk Betydning, før det fik den specielle etiske BetydningRudolf Eucken: *Geschichte der philosophischen Terminologie.* Leipzig 1879. p.

175. — Det danske »Samvittighed« er overført fra Nedertysk (vistnok i det 14. eller 15. Aarhundrede). Det nedertyske samwitticheit havde (som Oversættelse af conscientia) Betydningen »Bevidsthed« og Betydningen »Samvittighed«. Ældre end det er oldhøjtysk gewizzen eller gewizzida, der betød Viden, Erkendelse og først senere (efter det latinske conscientia) antog Betydningerne Bevidsthed og Samvittighed. Jeg skylder sprogvidenskabelige Kolleger disse Oplysninger.. Der ligger i Udtrykket Samvittighed, at Mennesket har Evne til ligesom at dele sig i to Personer, af hvilke den ene er Objekt for den anden. Vi vises herved hen til Bevidsthedens almindelige Karaktermærke: en sammenfattende Virksomhed, ved hvilken de enkelte Erfaringer blive stillede i Forhold til hverandre. Alt Bevidsthedsliv er Udtryk for en Trang til Enhed og Sammenhæng, for en Syntese. Og i Samvittigheden ytrer denne Ejendommelighed sig paa en særligt inderlig og koncentreret Maade. Saa stor Modsætning der end kan være mellem det, Mennesket erkender som Idealet, og dets egen virkelige Villen og Handlen, saa førerSamvittigheden dog til, at Mennesket vedkender sig begge: »Det er *mit* Ideal, hvor meget det end strider mod *min* Færd!« eller: »Det har *jeg* villet og gjort, hvor meget det end strider mod *mit* Ideal!« Samvittighedens Opstaaen forudsætter, at der indenfor Bevidstheden gør sig en Forskel gældende mellem et centralt Indhold, det Raadende og Herskende, og et periferisk Indhold, de enkelte, forbigaaende Tanker, Stemninger og Villiesytringer. Hvor der har udviklet sig en Forestilling om et Hovedformaal. et Ideal, et Forbillede, maa den — og de til den knyttede Følelser og Impulser — høre til det Centrale i Bevidstheden. Samvittigheden er da en Form for eller en Del af det Centrales Reaktion mod det Periferiske, en Forholdsfølelse, der faar en forskellig Karakter, alt eftersom der er et harmonisk eller et disharmonisk Forhold mellem det Centrale og det Periferiske i Personligheden. Der kan være stor Modstand at overvinde, før den umiddelbare Sammenholden og Sammenlignen af det Højeste og det Laveste, Bevidstheden rammer, kan komme i Stand. Selverkendelsens Helvedfart, for at bruge Kants Udtryk, kræver Opbydelsen af stor aandelig Energi. Men den kommer i Stand efter almindelige psykologiske Love og udtrykker kun Bevidsthedens almindelige Natur paa en særligt udpræget Maade. Der er derfor ingen Grund til at antage Samvittigheden for en speciel Evne eller Sans, der skulde være indplantet én Gang for alle og hos AlleJeg véd ikke, hvorpaa Victor Cathrein (*Philosophia moralis*, Friburgi 1895. p. 60) støtter sig, naar han tillægger mig Antagelsen af en særegen »sensus moralis«.. Muligheden af Samvittighed ligger i Bevidsthedens almindelige Væsen; men om denne Mulighed udvikles, og i hvilken Retning den udvikles, — hvilket specielt Indhold altsaa Samvittigheden faar, det beror paa de sociale Forhold, under hvilke Individet bliver til og udvikler sig (se I, 2). Da Kontrastforholdet mellem de forskellige Elementer spiller en saa stor Rolle ved Samvittighedens Opstaaen, er det psykologisk forstaaeligt, hvad Erfaringen synes at godtgøreSe min *Psykologi* VI C, 8; VIIB, sa. — Smlgn. Albrecht Ritschl: *Ueber das Gewissen*. Bonn 1876. p. 127. L. Schmidt: *Die Ethik der alten Griechen*. Berlin 1882. I. p. 218 f., at den »onde«Samvittighed opstaar før den »gode«: Kontrasten er naturligvis størst, hvor der ikke blot er en Forskel, men en skarp Modstrid til Stede. Det personlige etiske Liv bliver derfor ofte først egentligt til derved, at man føler sig i en faktisk Strid med det, man anser for det Rette.

Samvittighedens specielle Karakter vil bero paa, hvilke Formaal eller Livsinteresser der for den Enkelte ere de højeste og udgøre hans reale Selv. Herpaa beror jo ogsaa, som vi have set, Forskellen mellem de forskellige mulige etiske Systemer lige fra det egoistiske til det universelt-humane. Men saa omfattende Livsinteresser den Enkelte end har knyttet sig til, saa føler han dog i Samvittigheden stedse *sig selv* som et harmonisk eller disharmonisk Hele. Hans egentlige Jeg er det, der lever i hine Interesser; hans ydre Jeg er det, der fremtræder i hans virkelige Villen; og i Samvittigheden mærker han Forholdet mellem sit egentlige og sit ydre Jeg, som jo dog begge høre med til hans Personlighed. Fornegter han et af dem, bliver Samvittigheden ikke til; men saa bedrager han ogsaa sig selv. Der ytrer sig i Samvittigheden, som F. C. SIBBERN har vist, en dyb Selvomsorg, en aandelig Selvopholdelsestrang. Og den ytrer sig først og fremmest deri, at man vil være ærlig mod sig selv, — selv om man ikke har været tro mod sig selv.

Det er ikke altid og ikke fra først af, at Samvittigheden har denne frie, personlige Karakter. Den kan være autoritetsbunden, og dens Opgave er da at sammenholde Autoritetens Kundgørelser med Individets egen Villen og Handlen. Det reale Selv bestemmes da af Lydigheden og Pieteten, og det kommer an paa, om disse Følelser

krænkes eller fyldestgøres ved Menneskets Færd. Den katolske Kirkes aandelige Magtstilling beror paa, at den ligesom har forgrenet sig gennem Skriftestolene ud i sine Tilhængeres personlige Centra. Derved tilvejebringes stor Fasthed og Bundethed i visse Ting, men tillige stor Frihed i andre Ting. Ti hvor Autoriteten ikke taler tydeligt, har jeg efter den katolske EtikVictor Cathrein: *Philosophia moralis*, p. 152. — Alfonso de'Liguori, en af den katolske Moralteologis Autoriteter, indskærpede en vis Forsigtighed ved Overvejelsen af Sandsynligheden for, at en Lov kunde være den rette. Han fordrede, at de Muligheder, mellem hvilke Individet havde frit Valg, ikke blot overhovedet hver for sig skulde have en alvorlig Grund, men ogsaa at de ved udtrykkelig Sammenholden og Sammenlignen skulde staa som lige eller omtrent (sic) lige sandsynlige. Dog er denne noget strengere Lære ikke den herskende i de katolske Skriftestoles Teori og Praxis. Se om dette Spørgsmaal J. P. Gury, S. J.: *Compendium theologiæ moralis*[6]. Lugd. 1899. I. p. 133—140. — i Kraft af det Princip, at en usikkerLov ingen Lov er (lex non certo promulgata non obligat), — Ret til at følge, hvilken Mening jeg vil, selv den *mindst* sandsynlige — naar den blot endnu er sandsynlig! — Man slutter her: om jeg drukner paa 10 eller 3 Favne Vand er ligegyldigt! Naar jeg én Gang er udenfor den tilforladelige Autoritetskundgørelse, behøver jeg ikke at tage det saa nøje! Med Autoritetsbundetheden følger konsekvent Probabilismen.

Anderledes hvor Individet ikke har Maalestokken udenfor sig, men hvor Afgørelsen er lagt i dets egen Haand. Den frie Samvittighed har ikke saa let ved at føle sig tryg; den kender ikke den bratte Grænse mellem Sikkerhed og Usikkerhed. Den har baade en inderligere Karakter — idet den Enkelte her er sin egen Dommer, og en mere omfattende Opgave — idet den stadigt skal søge at lære af Livet.

Det er ikke altid, at det Formaal eller den Livsinteresse, med hvilken den faktiske Villen og Handlen sammenholdes, selv træder frem i Bevidstheden. Der kan føles Billigelse eller Misbilligelse overfor en Handling, udeu at man kan gøre sig Rede for, hvad det er, der er blevet fyldestgjort eller krænket. Vi have her en Analogi til saadanne Tilfælde, hvor der indtræder en Kontrastvirkning til en Fornemmelse, der ikke selv kan godt gøres at have været i Bevidstheden, eller som i hvert Tilfælde har været der saa kort og flygtigt, at den ikke er bleven bemærket og erindret*Psykologi* 111, 6. — *Det psykol. Grundlag for log. Domme*. p. 35—39; 47.. I saadanne Tilfælde faar Samvittigheden en hemmelighedsfuld Karakter, der især betones af dem, som negte Samvittighedens naturlige Oprindelse og betragte ethvert Forsøg paa at forklare dens Opstaaen ad psykologisk-historiskVej som »Materialisme«. Forklaringen ligger i mange Tilfælde i, at en stadig Interesse formedelst Gentagelsen vil kunne synke ned under Bevidsthedens Tærskel, men at den derfor ikke hører op at virke. Der er et stadigt Vexelvirkningsforhold mellem det Bevidste og det Ubevidste.

I saadanne Tilfælde antager Samvittigheden Karakteren af et Instinkt. Den instinktmæssige Virken er overalt karakteriseret ved, at den tjener et Formaal, som ikke selv er Genstand for Bevidsthed. Den dunkle og ubetingede Maade, Samvittigheden ofte virker paa, kan maaske kun forklares ved den Antagelse, at nedarvede Elementer virke med. Man kan med Rette tale om en Racesamvittighed, og den fælles Tradition vil ikke altid være tilstrækkelig Forklaring. Men det maa dog — selvom man gaar ind paa Antagelsen af arvelige Elementer i Samvittigheden — vel fastholdes, at nedarvede Dispositioner stedse ere ubestemte, og at den Maade, paa hvilken de udvikles, vil bero paa de sociale Forhold og Overleveringer, i hvilke Individet voxer op. Det enkelte Individ tilegner sig uvilkaarligt den positive Moralitet og faar derigennem de Formaal og Livsinteresser, der bestemme dets Samvittighedsliv. Den i Samfundet herskende Sæd og Skik føles umiddelbart som forpligtende. Ligesom Følelseslivet idethele taget udvikler sig under Livsforholdenes stadige, men stille MagtSmlgn. *Psykologi* III, 7 og VI F, 4c., saaledes kan heller ikke Samvittighedslivet hos den Enkelte altid føres tilbage til aldeles bestemte og enkelte Erfaringer. De »uskrevne Loves« hemmelighedsfulde Karakter bero tildels herpaa. Barnet hører, at Omgivelserne billige eller misbillige dets Adfærd, at det er Genstand for etiske Domme, og i sin store Efterligningstrang gentager det ved Lejlighed disse Domme og optræder saaledes uvilkaarligt som sin egen Dommer, betragter sig fra Omgivelsernes Standpunkt. Samtidigt ledes det — ligeledes uvilkaarligt — til i sin Færd at efterligne Omgivelserne; det indøver saaledes de Dyder, der særligt forlanges i det Samfund, det lever i. Det handler — som Aristoteles*Eth. Nic*. II, 1. siger — godt, før det bliver godt, ligesom det kunved at spille paa

Cithar kan blive Citharspiller. Handlingen gaar forsaavidt forud for Evnen. Baade gennem passiv og aktiv Efterligning lever Barnet sig saaledes ind i Samfundets praktiske Etik og faar derved den første Form for Samvittighedsliv givet. Samvittighed existerer her endnu ikke som fri, individuel Vurderingsevne, men er et Ekko, der — maaske dybt og inderligt, men dog udefra — genlyder i den Enkeltes Indre. Som det stadigt gaar med Barnet, gaar det paa tidligere Kulturtrin — og overalt, hvor den positive Moralitet er eneraadende — med Menneskene idethele. Deres etiske Ideer og deres Livsførel&e bestemmes først og fremmest gennem det sociale Milieu. Frygt og Ærefrygt for Stammens Guder, der jo repræsentere Fortidens Erfaringer, Agt for Sæd og Skik og for den offentlige Mening (δήμου φάτις) bestemme — som særligt det græske Folks ældste Historie lærer os — paa dette Trin Menneskenes Domme og Handlinger. Ærefrygt for Guderne afholder f. Ex. fra at bruge forgiftede Pile (Odyss. I, 261—363), og en Søn, der i Vrede vilde dræbe sin Fader, afholdes derfra ved Tanken om »Folkets Tale og Menneskenes mange Haansord«; han frygtede at blive benævnet Fadermorder! (Iliad. IX, 460 f.). I sin ædleste Form fremtræder den etiske Færd paa dette Trin som bestemt ved en Hensynsfuldhed, der kan stige til Undseelse og Ærefrygt (α'ἰδως), og som føles ikke blot overfor Oldinge og Mægtige, men ogsaa overfor Ligestillede, ja særligt overfor Fattige og Lidende, hvor den bliver Et med Medlidenhed. Paa karakteristisk Maade se vi her Sympatien som Vurderings- og Handlingsmotiv faa Indflydelse paa den positive Moralitet og forædle denne, hindre den i at blive blot Hensyn til, hvad de Andre sige. Grækerne skelnede mellem hin ædle Undseelse og den Skamfølelse (αισχύνη) der kun er Sky for at paadrage sig Dadel. Overgangen til egentlig Samvittighed i fri, individuel Form betegnes ved den Fordring, som Demokrit opstillede: »Hav Undseelse for dig selv, og du vil ikke komme til at skamme dig for Nogen!«P. Natorp: *Die Ethica des Demokritos*. Marburg 1893. p. 10. 102. Smlgn. ogsaa den interessante Undersøgelse af Begreberne Undseelse og Skam hos L. Schmidt: *Die Ethik der alten Griechen.* I. p. 168—186..Sokrates's Fordring om Selverkendelse som Betingelse for al ret Handlen var det vigtigste Skridt til at forlægge Tyngdepunktet fra det Ydre til det Indre, og Samvittighedens Emancipation fuldbyrdes af *Stoikerne*, der ogsaa have slaaet Udtrykket Samvittighed i etisk Betydning fast. — Ved den antike Kulturs Opløsning og Undergang blev denne Udvikling afbrudt, og med Middelalderens Kirkeherredømme kom Autoritetsprincipet frem i den skarpeste og mest bevidste Form, det nogensinde har haft. *Protestantismen og den nyere Filosofi* hævdede igen i Praxis og Teori den frie Samvittigheds SagSe mit Værk: *Den nyere Filosofis Historie*[2]. I. p. 8—74.. Saalænge Samvittigheden kun er »Autoriteternes Echo«, saalænge bestaar der en Modsætning mellem Frihed og Samvittighed: ti saa længe vil Beraabelse paa Samvittigheden være Et med Opgivelse af ethvert Forsøg paa at begrunde sin Dømmen og Handlen. Samvittighedens Fred bliver da let en Sovepude, medens Samvittighedsfuldheden — »Lydigheden mod det indre Du skal!« — bliver en finere Art af Trældom. Forstaar man ved Samvittighed kun et socialt Ekko, er det konsekvent, naar det proklameres, at »det frie Fornuftmenneske« maa være samvittighedsløstBruno Wille: *Die Philosophie der Befreiung durch das reine Mittel*. Berlin 1894. p. 243 ff.. Men som vi have set, hænger Samvittigheden nøje sammen med Bevidsthedens almindelige Natur. Og først naar Selverkendelsen er vaagnet, saa at Mennesket kan blive sig sine højeste Formaal bevidst, vil en klar og grundig Undersøgelse af Dommes og Handlingers Berettigelse være mulig, og ikke blot være mulig, men være en aandelig Fornødenhed. Særligt vil, som det er vist ovenfor (III, 16), den Samvittighed, hvis Vurderingsmotiv er den universelle Sympati, nødvendigvis blive ført til med alle forhaandenværende Midler at undersøge Handlingens eller Dommens Indflydelse paa Livet i os og udenfor os. Hvor langt Undersøgelsen kan føres i det enkelte Tilfælde, derom kan der naturligvis Intet siges paa Forhaand. Det vil gaa her som ved al Erkendelse: der hvor den Ene stanser, vil maaske

en Anden kunne fortsætte. Begrænsede (»bornerede«) ere vi Alle mere eller mindre.

Den frie Samvittighed vil have en Tendens til at udvikle sig til en højere Grad af udtrykkelig Bevidsthed, end den instinktive, til positiv Moralitet bundne Samvittighed besidder. Der vil uvilkaarligt danne sig Idealbilleder, som mere eller mindre afvige fra de overleverede Forbilleder. I Stedet for det blotte Instinkt, der virker uvilkaarligt, træder da en Drift med Forestilling om et Formaal. Erfaringer og Reflexioner bestemme Idealbilledernes Udvikling. Individet prøver at hævde sit Ideal overfor Modstand i sit eget Indre eller udefra;

derved træder det klarere frem for ham, men der bliver tillige Mulighed for at ændre og omforme det: Modstanden, som erfares, kan jo undertiden erkendes som berettiget eller dog føre til fornyet Selvprøvelse. Og selvom Mennesket af Svaghed ikke altid formaar at hævde sit Ideal overfor Modstanden, bliver Forsøget ikke virkningsløst; Kraften øves og kan maaske voxe sig stærk til den næste Kamp. Det er gennem saadanne Prøvelser, at Samvittigheden gør sine Erfaringer. I det Enkelte udfolder den sig i Kraft af almindelige psykologiske Love. Snart er det formedelst Lovene for Forestillingernes Association, at Tanker og Betænkeligheder komme op; snart er det en Kontrastvirkning, det skyldes, naar Samvittigheden vækkes. Gennem Forestillingssammensmeltninger og Følelsesblandinger, gennem Forskydninger og Udskydninger saavelsom gennem udtrykkelig Koncentration af Villien i bestemte Retninger danner der sig en Resultant af Individets Erfaringer, der bestemmer den Maade, paa hvilken det stiller sig overfor nye Opfordringer til Dømmen og Handlen.

Uden ganske at miste sin instinkt- eller driftagtige Karakter vil Samvittigheden kunne udvikle sig til, hvad man træffende har kaldet praktisk Fornuft. Der vil opstaa en Trang til Konsekvens og Totalitet i de etiske Forestillinger. Handlingerne — ikke blot de virkelige, men ogsaa de blot tænkte — forfølges i deres Konsekvenser; der danner sig Forestillinger om alle de Væsener med Evne til at føle Lyst og Smerte, som berøres af Handlingerne og disses Virkninger. Her vil særligt en udviklet historisk Erfaring være af Betydning. Ved dens Hjælp førtesden senere græske Filosofi ud over Modsætningen mellem Hellener og Barbarer, og ved dens Hjælp førtes den nyere Filosofi til en Humanitetsbevidsthed, der hævede sig over Klasse- og Religionsforskelligheder. Baade historisk Erfaring og logisk Konsekvens bidrager til Samvittighedens stadige Selvkorrigeren. Vurderingen sker efterhaanden mere bevidst og efter bestemte Principer. En filosofisk Etik er kun en metodisk Fremstilling af Samvittighedens Indhold, saaledes som det former sig paa et saadant Trin. Hvad Kant skildrede i det kategoriske Imperativ og i den formale og universale moralske Fornuftlov, var et Resultat af en lang historisk og psykologisk Udviklingsgang. —

Hvor Samvittigheden virker som Instinkt, véd Individet ikke, hvad det gør. Hvor den virker som Drift, har det en dæmrende Forestilling derom. Men hvor den virker som praktisk Fornuft, opstaar en klar Bevidsthed om Idealer og Regler.

2. Samvittigheden fremtræder under højst forskellige Former og i højst forskellige Grader hos de enkelte Individer. Ikke blot kan den snart træde frem som et halvt ubevidst Instinkt, snart som Drift, snart som praktisk Fornuft. Men snart kan umiddelbar Sympati, snart Pligtfølelse, snart Retfærdighedsfølelse være Hovedelementet i den. Den kan snart ytre sig overvejende negativt og hæmmende, snart mere positivt, dels forhøjende, dels forbindende. (Smlgn. III, 20). Den kan snart ytre sig som entusiastisk Hengivelse, snart som en mere roligt og stadigt virkende Trang. Den kan snart med Inderlighed hævde et lille Samfunds Livsinteresser, snart bestemmes ved omfattende Blik paa store Kredses Tarv. Det vilde være umuligt at skildre endog blot Hovedformerne for dens Fremtræden hos de enkelte Individer. Men det har sin store Betydning at være opmærksom paa disse Forskelligheder, da vi endnu lide af en Dogmatisme, der skære Alle over én Kam. Det vil netop følge af Velfærdsprincipet, at ethvert Individ saa meget som muligt bør leve og virke efter sin Ejendommelighed, og intet Sted maa dette da gælde i højere Grad, end naar det gælder selve det etiske Grundlag. Netop hvor det største Ansvar hviler paa Individet, idet det skal hævde de højeste Interesser, det kender, vil Samvittighedens Individualisation være en nødvendig Fordring: ti kunformedelst den kan Individet virke med fuld Kraft. Hvor Individet ikke har handlet efter sin fulde Ejendommelighed, har det (som Schleiermacher har sagt) heller ikke været helt aktivt. Og jo mere Individet i sin betydningsfuldeste Handlen kan virke ud af sin inderste Ejendommelighed, desmere staar det ikke blot som Middel, men ogsaa som Formaal; dets egen dybeste Tilfredsstillelse ledsager da dets Handlen. —

Man maa sikkert endog gaa et Skridt videre. Der kan gives Mennesker, som ingen egentlig etisk Følelse besidde, og som heller ikke behøve nogen. Det, som de kunne yde, yde de af ganske Hjerte, uden at de anstille nogen Vurdering af deres egne eller Andres Handlinger. De gaa fuldstændigt op i en Virksomhed, som ganske stemmer med deres Evner og Drifter, uden nogensrade at tvivle om dens Berettigelse og Betydning, og uden at deres Iver

kølnes. Det kan være Dyrkning af Kunst eller Videnskab, Virksomhed i Samfundets Tjeneste eller for deres Families Underhold. Eller de høre til de lykkelige Naturer, der sprede Lys og Glæde omkring sig, blot ved at være til. Om der gives mange af den Art Mennesker, er ikke let at sige; men der er Intet til Hinder for, at der i det Hele kan gives saadanne. Af Hjertet gøre de Lovens Gerninger uden at have Loven, og hvad skulde Etiken have at indvende derimod? Etiken er til for Livets Skyld, og Livet ikke for Etikens.

Der kan saaledes være overordentligt store Forskelligheder mellem Individerne i Henseende til Samvittighed, og det vilde være dogmatisk her at fastslaa en bestemt Type som den eneste rette. Disse Forskelligheder træde naturligvis især frem dér, hvor man fjerner sig fra den positive Moralitet; ti denne har i alle sine Former en Tendens til at betragte alle Individer som ens. Forsøgene paa at udvikle en filosofisk Etik vidne om de Forskelligheder, der faktisk ere til Stede, idet de enkelte Filosofer hver for sig beskrive og fremstille den Art af Samvittighed, som de bedst kende. En »personlig Ligning« gør sig her gældendeSmlgn. Frank Chapman Sharp: *The personal equation in Ethics.* (Transactions of the Wisconsin Academy. 1894—1895). — Sharp anvender Begrebet personlig Ligning paa et andet Punkt, end jeg gør det i »Etiske Undersøgelser«., og den filosofiske Etiks Historie har blandt Andetden store Betydning at gøre opmærksom paa de typiske Forskelligheder paa det etiske Omraade. Og dog hylde de fleste Filosofer den Antagelse, at de etiske Fordringer, den etiske Lovs Indhold maa være ens for Alle, saa at Samvittigheden kun kan blive en formel Evne til at anerkende og fyldestgøre Loven. Det turde dog være, at Forskellighederne ikke blot angaa Samvittighedens Form, Maade eller Bevidsthedsgrad, men ogsaa blive bestemmende for den etiske Lovs Indhold baade i kvalitativ og kvantitativ Henseende.

Hvis man ved en etisk Lov forstaar et Indbegreb af Fordringer, der fastsættes af en ydre Autoritet eller af den absolute Fornuft uden Hensyn til de Individer, for hvem de skulle gælde, da er det klart, at individuelle Forskelligheder ikke kunne faa Indflydelse paa Lovens Indhold. Det »objektivt Rigtige« fordres — og fordres i lige Grad af Alle. Men naar man anerkender Velfærdsprincipet, maa man ogsaa fastholde, at den rette etiske Lov ikke kan være funden, saalænge Individets personlige Ejendommelighed ikke kommer til sin Ret. Hverken i Henseende til Evners og Motivers Art eller i Henseende til deres Grad ere de forskellige Individer ens, og en Lov, der i kvalitativ og kvantitativ Henseende vilde fordre »det Samme« af Alle, vilde altsaa faktisk netop fordre et højst forskelligt Arbejde, lægge højst forskellige Byrder paa de Enkeltes Skuldre. Skal der være Lighed for den etiske Lov, maa der altsaa ikke fordres »det Samme« af Alle, og den Enkeltes Samvittighed maa derfor stille Fordringer, som i kvalitativ og i kvantitativ Henseende vilde være forskellige fra dem, Andres Samvittighed stiller. Snart fordres der Andet og Mere, snart Andet og Mindre. I kvalitativ Henseende vil man snarest indrømme dette. Hvert Individ har — paa Grund af sin særegne Begavelse — sit Kald, sin særegne Retning, i hvilket det skal arbejde. Kun hvor Kastevæsenet i en eller anden Form bestaar, fordres der samme Virksomhedsretning af højst forskellige Individer. Under friere Samfunnsformer erkendes det, at Menneskets Opgaver ikkebestemmes blot ved almindelige Love og ydre Forhold, men først og fremmest ved dets egen ejendommelige Natur. Det var Noget, man allerede havde Blik for i den græske Oldtid. Sokrates indskærpede Nødvendigheden af at kende sin Natur og sine Evner for at kunne finde sine Opgaver. Stoikerne førte denne Tanke videre: den, som ikke følger sin egen Natur, vil ikke kunne bevare den personlige Sammenhæng og Enhed i sit Liv; derfor skal man gøre som de gode Skuespillere, der ikke vælge sig de største Roller, men vælge de Roller, der passe bedst til deres Begavelse!Cicero: *De officiis* I c. 31. — Cicero følger her Stoikeren Panaitios (fra det 2. Aarh. f. Kr.). Se Schmekel: *Die Philosophie der mittleren Stoa*. p. 41; 219. — Samvittigheden har her at værne om den individuelle Ejendommelighed, men tillige at holde Selvforblindelse ude.

Vanskeligere vil man gaa ind paa, at den etiske Lov ogsaa i Kvantum varierer for de forskellige Individer, og dog er det ikke muligt at se, hvorledes denne Konsekvens kan undgaas, naar man tilstrækkeligt fastholder Forskellen mellem en etisk og en juridisk Lov. Etisk set kan der være ydet et langt større Arbejde og være vist en langt større Selvbeherskelse og Selvopofrelse af et Menneske, der dog ikke naar op til det Gennemsnitsniveau, der udefra forlanges, end af Mangen, som med Lethed fyldestgør den »sociale« Fordring, men som til Gengæld intet Arbejde har gjort for at udvikle sine Evner udover Gennemsnitsniveauet, skønt der var Mulighed for det. Og

skulde saa alligevel hin etisk set staa under denne? En saadan Absurditet hilder enhver Etik sig i, der indtager et rent objektivt Standpunkt. Velfærdsprincipet fordrer, som det senere vil blive vist, som nødvendig Konsekvens, at et personligt Væsen ikke paa noget Punkt maa behandles som blot Middel. Men det vilde være Tilfældet, hvis Etiken havde sagt sit sidste Ord med Formuleringen af en universel Lov, der slog en Streg over alle personlige Forskelligheder. Den sande etiske Lov maa individualisere, maa for den Enkelte angive det Arbejde, kan kan gøre. De Dyder og Pligter, der fordres af det Enkelte, maa være Midler og Veje til Udvikling af hans personlige

Ejendommelighed. — Derfor ere etiske Love heller ikke saa lette at finde, som man ofte mener. Opgaven maa være den at udfinde, hvorledes den Enkelte ved at følge sin Lov fyldestgør den almindelige Lov paa bedste Maade. Og denne Opgave løses, naar den almindelige, for Alle gyldige Lov kun angiver den Retning, i hvilken der skal stræbes, den Type, der skal fastholdes. Kun med dogmatisk Vilkaarlighed og ved at overse de dybest liggende psykologiske og etiske Problemer kan man fastslaa »Mandevilliens qvantum satis« for Alle paa én Gang. Til enhver given Tid vil et Samfund, gennem sine Ledere eller gennem den offentlige Mening, fastslaa visse Egenskaber i et vist Kvantum som dem, der kunne kræves, og som staaende i ethvert »normalt« Menneskes Magt. Det, der i de enkelte Tilfælde forstaas ved Ord som Tapperhed, Selvbeherskelse o. s. v., skyldes de Gennemsnitserfaringer, man mener at have gjort angaaende den Modstand, som kan overvindes. Man anvender her et Skøn, som man stoler paa, gælder for alle Individer. Man ser ikke, at der her gælder en personlig Ligning, der sætter en Grænse for det almengyldige etiske Raisonnement. Hvis Menneskene vare mere ens, vilde det være lettere at være Moralfilosof. Men at gøre sig Sagen lettere, end den er, kan dog umuligt være god FilosofiSmlgn. *Etiske Undersøgelser*. p. 51—83, hvor jeg udførligt har fremstillet og belyst den individuelle Relativitet eller den personlige Ligning i Etiken. — I Oldtiden antydedes Læren om den personlige Ligning af Aristoteles, i den nyere Tid af Hutcheson, Jacobi, Schleiermacher, Beneke, og i vor egen Literatur af A. S. Ørsted (*Om Grænserne mellem Teori og Praxis i Sædelæren*. 1811. Optrykt i Eunomia I) og af S. Kierkegaard (*Uvidenskabelig Efterskrift*. 1846. p. 376). (Samlede Værker VII. p. 426). (»Hvor er Grænsen for det enkelte Individ i hans konkrete Existens mellem, hvad der er Mangel paa Villie, og hvad der er Mangel paa Evne, hvad der er Dvaskhed og jordisk Selviskhed, og hvad der er Endelighedens Indskrænkning?«) Smlgn. allerede Holberg: *Moralske Tanker*. 1744. p. 463.. Det er ingen Løsning af Problemet at skelne mellem Vurdering og Tilregnelse og overlade til denne sidste at tage Hensyn til individuelle Forskelle i Anlæg og Evner. Denne Udvej har Alexius Meinong forsøgt: »Den moralskeVurdering i sin Almindelighed kan ikke indlade sig paa personlige Enkeltheder, medens den mod den enkelte Personlighed rettede Tilregnelse ikke let kan være personlig nok«*Psychologisch-etische Untersuchungen zur Werth-Theorie*, Graz 1894. p. 201. (Smlgn. min Anmeldelse af dette Værk i Göttinger gelehrte Anzeigen. 1896. Nr. 4). — Smlgn. om den juridiske og den teologiske Opfattelse mine *Etiske Undersøgelser*. p. 63.. Dette er dog en altfor juridisk Betragtningsmaade. Juristerne have plejet at skelne skarpt mellem den almindelige Lov og den individualiserende Straffebehandling, og mellem Dom og Benaadning. Ogsaa den almindelige Opfattelse og den offentlige Mening anvende denne Distinktion; ligeledes Teologerne, naar de skelne mellem Lov og Naade. Men Loven og Dommen ere uretfærdige, naar de ikke tage den Handlendes individuelle Forudsætninger med i Betragtning, — og ikke mindre ere Straffuldbyrdelse, Benaadning og Naade uforsvarlige, naar de ikke ere Udtryk for en højere Retfærdighed.

3. Da alle etiske Domme forudsætte Samvittigheden som psykologisk Grundlag, er den *den højeste Autoritet og Lovgiver*, og enhver anden Myndighed, af hvad Art nævnes kan, er underordnet og afledet i Forhold til den. At ville gaa ud over sin Samvittighed er at ville gaa ud over sig selv. Hvor jeg bøjer mig for et andet Menneske, hvis Dom jeg har større Tillid til end til min egen, er det kun berettiget, dersom det sker i Kraft af min Samvittighed. Samvittigheden er ufejlbar, hvis man med dens Ufejlbarhed mener dette, at den i hvert enkelt Øjeblik er den højeste Dommer. Vel maa Samvittigheden, hvor den rører sig for Alvor, netop føre til at søge en objektiv Afgørelse ved Hjælp af de bedste Grunde og de nøjagtigste Erfaringer, som kunne tilvejebringes; men Anvendelsen af det objektive Kriterium kan ikke altid gennemføres, før Øjeblikket til Handling er kommet, og vi nødes da til at handle efter den bedste Overbevisning, vi lige til dette Øjeblik have vundet. Der er saaledes ikke,

som man har indvendt imod migGiacomo Laviosa: *La filosofia del diritto in Inghilterra*. I. Torino 1897. p. 629—631., en Modsigelse i at

erklære Samvittigheden for ufejlbar og dog fastholde, at den skal ledes af et objektivt Kriterium.

Men denne Ufejlbarhed er ikke af objektiv Art. Den højeste etiske Autoritet kan selv vise sig at være paa Vildspor. Det vilde være dogmatisk at paastaa, at Samvittigheden aldrig skuffer os. Ved en saadan Paastand lukker man paa vilkaarlig Vis Øjnene for nogle af Livets mest tragiske Konflikter. Den reneste og alvorligste Overbevisning kan bero paa en fuldstændig Vildfarelse. Et aldeles umiddelbart og ubedrageligt Kendesmærke paa Sandheden have vi ligesaa lidt paa det etiske Omraade som paa andre OmraaderSmlgn. om Sandhedskriteriet paa andre Omraader: *Psykologi* V D, 3; VII B, 4. — *Det psykologiske Grundlag for logiske Domme*. (Vid. Selsk. Skr. 6. Række). Kap. 6.. I Samvittighedens Form træder enhver alvorligere Overbevisning op; men den blotte Form borger ikke for den absolute Sandhed. Fichte begrundede Paastanden om Samvittighedens Ufejlbarhed ved, at det højeste Maal for os er at handle selvstændigt, ud af vor egen Personlighed; gøre vi virkeligt det, saa er det Fuldkomne naat, saaledes som det kan virkeliggøres paa dette bestemte Punkt i TilværelsenSmlgn. f. Ex. *Appellation*. 1799. p. 32.. Men det Tragiske er, at den inderligste personlige Overbevisning kan vise sig at have været i Modstrid med, hvad en objektiv Vurdering af Forholdene indskærper. Kunne de, der korsfæstede Jesus, ikke have handlet efter bedste Overbevisning? Skulde Kant have Ret i, at en Kætterdommer ikke *kan* have en god Samvittighed? Var det ikke i god Tro, at Aristoteles forsvarede Slaveriets Berettigelse, at Calvin, med Melanchtons Bifald, lod Servet bestige Baalet, og at Sand myrdede »Landsforræderen« Kotzebue? —

Ikke mindre dogmatisk overhugger man Knuden fra modsat Side. Hvor man betragter Etiken blot fra den objektive Side, som Læren om Samfundsformer og ydre Handlinger, erklærer man uden videre den subjektive Følelse for uberettiget overfor de objektive Forhold og deres Krav. Etikere af saa forskelligt Standpunkt som Hegel og Bentham mødes i Mistro til

Samvittigheden. Denne staar endog efter Hegel lige paa Springet til at være det onde Princip i Verden, da den subjektive Overbevisning ligesaa vel kan gaa ud paa noget objektivt Forkasteligt som paa noget objektivt RigtigtSmlgn. Hegel: *Philosophie des Rechts*. § 139—140. — Bentham: *Principles of Morals and Legislation*. ch. 11. § 11—19. — James Mill dadlede en slet Handling lige strengt, hvilket dens Motiv saa end havde været. Ros og Dadel var for ham motiverende Kræfter; derfor maatte de ikke paavirkes af Handlingens Motiver. (Stuart Mill's Levned. Dansk Overs. p. 52). Der gaves efter hans Mening intet Motiv, som under alle Omstændigheder virker paa rette Maade; end ikke de sociale Følelser; derfor er det af stadig Vigtighed at beregne Handlingens Virkninger efter Nytteprincipet. (James Mill: *Fragment on Mackintosh*. London 1835. p. 176 f.).. — Det er let nok, som disse Etikere gøre, at advare mod Selvtillid og Selvraadighed og forlange, at man skal bøje sig for en objektiv Lov. Den Lov, vi følge, maa jo dog stedse kundgøre sig for os i Samvittighedens Form. Det Lys, som gør os alt Andet klart, maa tilsidst findes i os selv, og hvem borger os i det enkelte Tilfælde for, at det ikke er en Lygtemand, vi lade os lede af?

Der foreligger her Muligheden af en Konflikt mellem de to Principer, paa hvilke Etiken bygger, Grundlaget og Indholdet (Vurderingsmotivet og Vurderingsprincipet). Der kan neppe gives nogen anden Løsning deraf end den allerede antydede, at i Øjeblikket maa Samvittigheden lydes, da der ingen højere Autoritet kan gives. Det forudsættes naturligvis, at den taler tydeligt og efter fornødent Overlæg. Men dertil maa føjes, at Samvittigheden kan kontrollere og korrigere sig selv; den senere, mere øvede og erfarne Samvittighed dømmer den tidligere. Netop ved at følge sin bedste Overbevisning i Øjeblikket kan Mennesket bane sig Vej til en rigtigere Overbevisning, som lærer ham, at hvad der i Beslutningens Øjeblik stod for ham som det Bedste, dog var urigtigt og fordærveligtBeraabelsen paa den gode Samvittighed sker ofte saaledes, at man netop spærrer sig Muligheden af en saadan Korrigeren. Kfr. Albrecht Ritschl's træffende Bemærkning: »Man kann beobachten, dass wer im Falle des Streites sein Gewissen als die höchste sittliche Instanz für sich ausspielt, und sich auf keine weitere Ueberlegung sittlicher Regeln einlässt, hiebei meistens eine Gereiztheit hervorkehrt, welche kein ganz gutes Gewissen verräth«. *Ueber das Gewissen*. p. 17.. Saalænge der handles efterbedste Overbevisning, er Menneskets

Indre sundt, hvorledes det end forholder sig med Handlingens objektive Karakter; og denne indre Sundhed var den Spire, af hvilken den rigtigere Indsigt kunde udvikle sig. Derfor kan ogsaa fra et etisk Synspunkt en fordærvelig Handling, der udførtes i den Overbevisning, at den var god, sættes over en god Handling, der udførtes i den Overbevisning, at den var slet. I første Tilfælde var selve Kilden ren, i sidste Tilfælde var den fordærvet. I den personlige Inderlighed, med hvilken det, der betragtes som sandt og godt, fastholdes og udøves, ligger det Punkt, paa hvilket det ene Individ bedst forstaar det andet, den ene Slægt bedst kan sympatisere med den anden. Paa de ydre Handlingers og Livsformers Omraade ere Forskellighederne og Modsætningerne ofte saa store, at Forstaaelse er umulig.

Kun den, der har Mod til at fejle, kan udrette noget Stort. Villigheden til at udsætte sig for en saadan Vildfarelse, er Villighed til at lide for Sandheden. Det er da heller ikke de Kolde og Sneverhjertede, men de, der have Begejstring for det Sande og Gode, der fejle paa denne Maade. Hvo Intet vover, Intet vinder.

Men Samvittighedens Evne til at korrigere sig selv bliver kun udviklet, naar der kan findes et *bestemt Princip eller Kriterium* for Vurderingen. Et saadant kan Samvittigheden naturligvis ikke lade sig foreskrive udefra: det maa udspringe af Samvittighedens egen Natur. Jeg har allerede søgt at vise (se III, 10—15), at naar Samvittigheden bestemmes ved en uinteresseret og universel Sympati, er Velfærdsprincipet det eneste Kriterium, der kan være Tale om. Det udtrykker ikke Andet, end hvad der ligger i det Formaal, som en Personlighed, der er besjælet af Sympati, maa stille sig.

Den etiske Udvikling vil dog neppe nogensinde gaa for sig uden atter og atter gentagne Konflikter mellem den subjektive Overbevisning og den objektive Sammenhæng. Ligesom det er en uendelig Opgave, der er stillet vor teoretiske Videnskab,Nemlig at forklare os Virkeligheden ved Aarsagsprincipets Hjælp, saaledes er det ogsaa en uendelig Opgave, der er stillet os paa det etiske Omraade, nemlig at vurdere alle Handlinger og Livsforhold efter Velfærdsprincipets Krav.

4. I nøje Sammenhæng med Begrebet Autoritet staar Begrebet *Sanktion.* Autoriteten byder eller forbyder, men det er Sanktionen, der lader Buddet eller Forbuddet staa ved Magt. Sanktionen bestaar i den Lyst eller Smerte, som knyttes til Befalingens Overholdelse eller Overtrædelse, den Løn eller Straf, man paadrager sig ved sin Handling, det Himmerige eller det Helvede, man ved Handlingen nærmer sig til.

Kun hvor Autoriteten selv er en ydre, staar Sanktionen i dette udvortes Forhold til Handlingen. Og i denne udvortes Form har den ikke nogen *umiddelbar* etisk Betydning. Handlingens etiske Karakter beror subjektivt set paa dens Udspring af det inderste Sindelag, objektivt set paa dens Overensstemmelse med Velfærdsprincipet. Hvilken etisk Betydning kunde det have, om der dertil føjedes en Lyst eller Smerte, som ikke udsprang af selve Handlingen? Fordi jeg handler godt nu, hvorfor skal jeg saa i et følgende Øjeblik opnaa en Lystfølelse? Fordi jeg handler ondt nu, hvorfor skal jeg saa i et senere Øjeblik lide en Smerte? Der er etisk set intet Selvindlysende heri. Hele Forestillingen om Løn og Straf hører hjemme i Pædagogiken, ikke i Etiken. Det kan være fornødent til Opdragelse, at Løn og Straf forøge den Magt, som Følelsen af Handlingens Værd og Betydning ikke altid besidder i tilstrækkelig Grad. Men det er ingen umiddelbar etisk Nødvendighed. Naar man paastaar, at Tanken om Gengældelsen er en i sig selv klar Tanke, saa er det, fordi man ledes af et Instinkt (til Hævn eller til Tak), hvis etiske Berettigelse og Nødvendighed ikke fra først af er given. Det »Selvindlysende« er meget ofte det Blinde. Det Uvilkaarlige i Tilskyndelsen gør, at man ikke spørger efter Grunde, og saa mener man, at der heller ikke behøves Grunde.

Den ydre Sanktion, som bestaar i Løn og Straf, kan som sagt kun være opdragende. Den etiske Sanktion maa være en indre. Den kan kun bestaa i den Handlendes Følelse af Harmoni med sin egen højeste Overbevisning, af Overensstemmelsemellem sit Ideal (sin Grundvillie) og sin virkelige Villen. Der opstaar derved en indre Fred, som kan være stærkere end al Modsigelse og Modstand udefra. Individet kan have Følelsen af, at der raader en Kraft i det, der vilde kunne omskabe Verden, hvis den raadede i Alle. Det føler sit Væsen udvidet og forhøjet. De Mennesker, det beundrer højest, vilde det trygt kunne tænke sig som Tilskuere ved sin Handling, selvom alle Motiverne laa utildækkede for dem. Det er ikke Hovmod, som her rører sig, men en stille Følelse af i al Ringhed

at være beslægtet med det Store. Modstykket hertil er den Følelse af Forladthed, der kan gribe den, som indser, at hans Handlen maa isolere ham fra Alle. Da Richard III vaagner efter sin Drøm før Slaget, er han fortvivlet, fordi han véd, at Ingen kan elske ham. End ikke Drømmens og Erindringens Verden kan for ham indeslutte Billedet af Nogen, som billiger hans Færd.

En saadan indre Sanktion er ikke blot Handlingens Virkning, men bestaar i en Følelse, som allerede kan være tilstede, før Handlingen udføres. Den er da kun Fortsættelsen og den fulde Udvikling af det, der førte til Beslutningen og gjorde denne mulig. »Saligheden«, siger Spinoza, »er ikke Dydens Løn, men er selve Dyden«. Den er af samme Art som den Tilfredsstillelse, der følger med Fyldestgørelsen af en dybtliggende Trang. Handlingens Kilde og Handlingens Virkning hænge her nøje sammen.

Denne Tilfredsstillelse kan være saa stor og stærk, at alt Andet taber sin Værdi i Forhold til den. Et stort og skønt Øjeblik kan staa over et langt, men betydningsløst Liv. Herved bliver Selvopofrelsen psykologisk forstaaelig. Der kan imellem den Tilfredsstillelse, som føles ved at udføre en opofrende Handling, og al anden mulig Lystfølelse være en saadan Afstand, at denne sidste saa godt som forsvinder for Bevidstheden. Billedet af Livet, som det former sig, naar den opofrende Handling hører med til det, kan være saa straalende, at Livet, som det vilde være uden denne Handling, mister al Værdi. Dette er kun et enkelt Exempel paa en bekendt psykologisk Lov. Allerede i det gamle buddhistiske Læredigt *Dhammapada* hedder det (v. 111—112): »Bedre end at leve hundrede Aar i Blindhedog Spredthed er det at leve en eneste Dag i Forstaaelse og Begejstring. Bedre end at leve hundrede Aar i Sløvhed og Villiesmathed er det at leve en eneste Dag i Udfoldelse af Villieskraft.« Ogsaa Aristoteles har set dette. »Den brave Mand«, siger han*Eth. Nic*. IX, 9., »vil gore Meget for sine Venner og for sit Fædreland; om det er nødvendigt, vil han endog dø for dem. Han vil ofre Gods og Æresbevisninger, og idethele alle de omtvistelige Goder, idet han erhverver sig det Skønne; ti han vil hellere føle en stor Glæde i en kort Tid, end en ringe Glæde i en lang Tid, hellere leve et Aar skøntVed det Skønne forstaar Aristoteles det, som vi ville for dets egen Skyld, ikke som Middel til noget Andet. end mange Aar paa ligegyldig Vis, hellere udføre én stor og skøn Handling end mange smaa. Saaledes gaar det jo vel dem, der dø for Andre: de vinde for sig selv noget meget Skønt«. — Immanuel Kant udtrykker en beslægtet Tanke i følgende Ord*Kritik der praktischen Vernunft.* Kehrbachs Udg. p. 106 f.: »Holdes en retskaffen Mand under den største Ulykke i sit Liv, som han kunde have undgaaet, naar han blot havde kunnet sætte sig ud over sin Pligt, ikke oppe af den Bevidsthed, at han har hævdet Menneskeheden i sin Person i dens Værdighed og har æret den, saa han ikke har Aarsag til at skamme sig for sig selv og sky Selvprøvelsens indre Skue?«

5. Hvor stor en Rolle denne indre Sanktion spiller i det virkelige Liv, gør her Intet til Sagen. Der er maaske meget faa menneskelige Handlinger, som ikke behøve anden Støtte end den. Men det er af Betydning at holde fast, at den kan være tilstrækkelig til at bære det etiske Liv. Ved dette Faktum betinges Etikens Selvstændighed overfor Dogmatik og Metafysik, og bliver den uafhængig af Trospostulater og Hypoteser.

Fra et etisk Standpunkt maa man nære stor Betænkelighed ved den Maade, paa hvilken det Etiske saa ofte gøres afhængigt af visse bestemte religiøse eller spekulative Antagelser. For det Første ligger da den Betragtning nær, at den, der ikke længere hylder disse Dogmer, dermed ogsaa har emanciperet sig fra detEtiske »og maaske endog vil handle konsekvent, naar han følger det Princip: »Lader os æde og drikke, ti i Morgen skulle vi dø!« Men dernæst berøver man Handlingen dens egentlige etiske Karakter ved at vende Opmærksomheden mod det, som ligger udenfor Handlingens Væsen og Kilde, og erklære Hensynet til Løn eller Straf for et nødvendigt Motiv.

Der gives dem, som ikke kunne fastholde det Etiskes Gyldighed uden ved Hjælp af Troen paa en højere Tingenes Orden, hvor alt det er fuldkomment og fuldendt, der i den Virkelighed, vi kende, er ufuldkomment og brudstykkeagtigt. Men Trangen til at leve i en saadan Tro maa ikke betragtes som en almenmenneskelig Fornødenhed, selv om det er en Trang, der har rørt sig hos nogle af de ypperste Mennesker, der have levet.

End ikke Troen paa et Fremskridt *indenfor* Erfaringens Verden bør man tillægge en absolut Værdi for Etiken. En saadan Tro kan det, teoretisk set, have sin Vanskelighed at hævde. Men *selvom* den ikke skulde staa sin Prøve,

selvom den sejrende Tendens i Verdensløbet gik Etiken imod, vilde der derfor ikke rokkes ved de etiske Principer. Opgaverne vilde blive andre. Der vilde blive større Anvendelse for Medlidenhed og Resignation; men hvor det etiske Sindelag var til Stede, vilde man holde med den besejrede Sag, skønt Guderne holdt med Sejrherrerne. Den etiske Værdi beror ikke paa den blotte Magt. Den, som følger sin Samvittighed, kan naturligvis kun gøre det, fordi den er det Stærkeste i ham selv; men han gør det ikke, fordi den er det Stærkeste i Verden. Legenden om Kristoforus, der vilde tjene den Stærkeste, er derfor uetisk, som saa mange Legender. Om Verdensudviklingen ender (hvis den overhovedet ender) som en Tragedie eller som en Komedie, kunne vi ikke vide Noget om, og i hvert Tilfælde forandrer den, der lyder Samvittighedens Lov, ikke derfor Noget i sin Rolle. Vor Etik er de Vejfarendes Etik (Ethica viatorum). Vi se Vejen aaben for os, men dens Ende kende vi ikke. Derimod vide vi, at vi kunne komme videre, selvom vi ikke skulde kunne gaa den til Ende: og vi vide, at Stansning er Tilbagegang og Død.

I selve den Kendsgerning. at Samvittigheden er opstaaet og har udviklet sig indenfor den menneskelige Verden, have vi doget Vidnesbyrd om, at der virker værdifulde Kræfter i Tilværelsen. Der er her, selvom det er i en forsvindende Krog af Universet, bleven en Magt til, som kan bære Livet og ikke er bange for at udtale sin Dom om det. Vi leve derfor ikke blot »paa Muligheder«, men paa en virkelig Grundvold, som vi søge at gøre stedse bredere og stærkere. Det etiske Liv er en Kamp for et Rige, som er i sin Vorden, som vil kunne voxe, og hvis Skæbne staar i nøjeste Sammenhæng med Alt, hvad der giver Livet Værdi og Betydning. Til denne Betragtning trækker Etiken sig tilbage og lader de dogmatiske og spekulative Diskussioner gaa deres egen Gang.

6. Samvittighedens Fødselsstund er det Øjeblik, da der opstaar en Følelse, der er bestemt ved Forskellen mellem Ideal og Virkelighed. Den opstaar, som ethvert Instinkt og enhver Drift opstaar. Dens Dødsstund vilde være det Øjeblik, da denne Forskel for bestandigt faldt bort. Dette kan ifølge Sagens Natur ske paa to Maader, enten ved at Virkeligheden faar Bugt med Idealet, eller ved at Idealet faar Bugt med Virkeligheden. Holde vi os foreløbigt til den første Mulighed, saa vil der her igen kunne være forskellige Maader, paa hvilke Virkeligheden saa at sige kan kvæle Idealet. Dette kan ske ved aandelig Svækkelse, ved Blaserethed eller ved Hengivelse til rent dyriske Drifter. Men slige Tilfælde have en individuel og speciel Karakter og høre ind under den specielle Etik. Her hvor vi drøfte Etikens almindelige Forudsætninger, spørge vi derimod, om der ikke skulde kunne gives *en saadan videnskabelig Opfattelse af Virkeligheden, at der ikke længere blev nogen Plads for Idealet.*

En saadan Opfattelse foreligger efter Manges Mening i *den moderne Udviklingshypotese.* I Følge denne hersker der jo i hele Naturen, den menneskelige Verden indbefattet, en ubønhørlig Udvælgelsens Lov, i Kraft af hvilken det, der ikke kan lempe sig efter de givne Betingelser, gaar under, og kun det bestaar, der passer til Forholdene. Saa synes jo den fysiske Kraft at være sat i Højsædet, og Herredømmet i Verden at være overgivet til Brutaliteten. Kunne vore Idealer da blive Mere end fromme Ønsker og Suk, som ikke ændre Noget i Sagernes Gang?Ved den naturlige Udvælgelse og i Kampen for Livet trampes jo selv det Ædleste og Bedste ned, naar det ikke kan eller vil sætte Haardt imod Haardt!

Det er ikke Etikens Sag at lære os Virkeligheden at kende. Det overlader den til andre Videnskaber. Den formaar hverken at bekræfte eller at afkræfte nogen af de Hypoteser, som rent teoretisk have vist sig berettigede og begrundede. Men den har naturligvis en stor Interesse af at undersøge, om en saadan Hypotese kan forenes med de etiske Principer.

Se vi nu nærmere paa Udviklingshypotesen, da hviler denne, naar den anvendes paa det menneskelige Liv, paa en Grundtanke, der er saa langt fra at stride mod Etikens Forudsætninger, at den netop maa siges at være en af disse, den Tanke nemlig, at menneskelig Udvikling, saasnart den er mere end blot fysisk Væxt, kun bliver mulig ved, at der vækkes bestemte Ønsker og Drifter, der kunne virke som bevægende Kræfter. Den største Hindring for Udvikling, ja endog for den blotte Bestaaen, er Sløvhed og Ligegyldighed. Ved de rent elementære Former for menneskelig Udvikling er det Nøden, som driver fremad; men under Udviklingens Gang opstaar der Fornødenheder, som ere rettede mod Mere end den blotte Selvopholdelse. Kun hvor ingen Trang, ingen Drift rører sig, og hvor ingen kan vækkes, er Haabet ude. Kun den Stræbende kan reddes. Denne Sandhed, som

idealistiske Opfattelser saa ofte have proklameret i mere eller mindre vage Former, er ved den moderne Udviklingshypotese kun lagt os nærmere og mere indtrængende, om man vil: mere brutalt, paa Sinde.

Det er ikke ligegyldigt, om vi med Bevidsthed og Villie arbejde med paa Udviklingen eller ikke. Selve Driften til etisk Vurderen og etisk Handlen er en af de Kræfter, der virke med til at bestemme Udviklingens Gang og Retning. Netop naar vi antage, at denne Drift har udviklet sig efter bestemte Naturlove, maa det være os klart, at den ikke er i Strid med Udviklingshypotesen. Den er ganske vist i sine friere og højere Former vaagnet sent og har endnu ikke øvet sin fulde Indflydelse. Den er i Vorden, men netop derfor har den Fremtiden for sig.

Skønt den moderne Udviklingshypotese saa stærkt harBetonet de ydre Omstændigheders Indflydelse, saa hævder den dog ogsaa, at denne Indflydelse i hvert enkelt Tilfælde nærmere bestemmes og begrænses ved de indre Betingelser, med hvilke et hvert Væsen træder ud i Kampen for Tilværelsen. Jo højere et levende Væsen staar, des mere formaar det at gribe *aktivt* ind i denne Kamp. Og Udviklingshypotesen fører endog lige frem over i Etiken ved at vise os, hvorledes Tilværelseskampen paa højere Trin bliver en *fælles* Kamp for Bevarelsen og Udviklingen af det menneskelige Liv.

Naar Talen er om Kampen for Livet, er man tilbøjelig til kun at tænke paa de mest elementære og brutale Former. Men Livet har mange Former og Trin, og Kampen for Livet faar derfor ogsaa i det Enkelte en meget forskellig Karakter. Den, som arbejder i Videnskabens og Kunstens Tjeneste, eller den, som kæmper for at holde sig oppe og ikke fornegte, hvad han anser for Ret, kæmper ligesaavel for Livet som den, der klamrer sig til den nøgne Existens og følger det fysiske SelvopholdelsesinstinktSmlgn. *Om Grundlaget for den humane Etik.* p. 30—32. — *Etiske Undersøgelser*, p. 17—23.. Det er den specielle Etiks Sag at vise, hvilken Værdi de forskellige Livstrin og Livsformer have i Forhold til hverandre.

7. Udviklingshypotesen fører ikke blot *over i* Etiken; den fører hos nogle af sine mest optimistiske Repræsentanter endog *udover* Etiken. I Følge Spencer har den etiske Følelse kun sin Plads i en Mellemperiode af Menneskehedens Udvikling, en Mellemperiode, som vi naturligvis ere langt fra at have gennemløbet. Al Øvelse bevirker, at Handlingerne kunne foretages med mindre og mindre Modstand og Vanskelighed og med mindre og mindre udtrykkelig Opmærksomhed og Villiesanspændelse. Anvendes dette paa det etiske Liv, nødes vi til at antage, at der i den menneskelige Natur efterhaanden opsamles saamegen »organisk Moralitet« eller uvilkaarlig Evne og Trang til rigtig Handlen, at en særlig etisk Følelse ikke længere gør sig gældende og heller ikke vil være nødvendig, fordi der vil være bragt Harmoni tilveje mellem Menneskets Instinkter og det, somHensynet til Slægtens Velfærd fordrer. Hvad der forhen maatte gøres til Genstand for et udtrykkeligt Pligtbud, udøves nu instinktmæssigt og uden, at Overlæg behøves*Data of Ethics*. p. 128. 275.. Den virkelige Menneskenatur vilde altsaa da have faaet en saa ideal Karakter, at Samvittighedens Tid var forbi.

Etiken kan i og for sig ikke have Noget at indvende imod den Antagelse, at dens Tid en Gang vil være forbi. Hvis den dør en lykkelig Død, det vil sige, afløses af en fuldkommen og harmonisk Tilstand, saa er det jo et Tegn paa, at den har gjort sin Gerning. Fuldkomne Væsener have ingen Etik og kunne ingen have, da Ideal og Virkelighed falde sammen. Ligesom Autoritetsforholdet (i dets forskellige Skikkelser) afløses af den frie Samvittighed, saaledes vil denne igen kunne tænkes afløst af en umiddelbar Leven i det Gode og Rette. Der gives (som tidligere omtalt) maaske allerede nu enkelte Naturer, for hvis Vedkommende dette kan siges at være sket.

Men selvom denne Mulighed maa indrømmes, ere vi dog i Virkeligheden saa langt fjernede fra en saadan Tilstand, at det bliver en Trossag eller et rent spekulativt Anliggende, om man vil antage, at den nogensinde ganske indtræder, og Etiken, der nødigt indlader sig paa vidtgaaende Spekulationer, kan ikke lægge stor Vægt derpaa. Saalænge vi endnu ere i »Lømmelalderen«, om ikke i »Fostertilstanden« (for at bruge Sibberns Udtryk), maa man ikke ved saadanne Fremtidsfantasier svække Opmærksomheden for de store Hindringer, der hæmme Fremskridtet. Vi kunne styrke vort Haab og Mod ved Tanken om, at Menneskenaturen undergaar en langsom, men stadig Forandring, og at der kan være Grund til at tro, at denne Forandring er en Fremgang. Men en væsentlig Indflydelse paa Behandlingsmaaden af Etiken vil denne Antagelse ikke kunne faa.

Vi maa vel endog antage, at selve Fremskridtet vil medføre nye Idealer og nye Opgaver. Ligesom vi ved Sammenligning mellem det civiliserede Menneskes Etik og den Vildes Etik finde, at der er store Omraader, som hist ere dragne ind under det etiske Synspunkt, medens de her endnu ligge aldelesagtede, saaledes vil det sandsynligvis gaa med vor nuværende Etik, naar den engang kan sammenlignes med et højere Udviklingstrin. Der vil sikkert frembyde sig mange Forhold, hvis etiske Betydning vi paa Grund af vor Haardhudethed, vor Uvidenhed og vor Egoisme endnu ikke have faaet Blik for. Idealet vil højne sig paany, hver Gang vi mene at være naaede til Enden.

Spencer gaar (ligesom Kant) ud fra, at Pligtfølelsen nødvendigvis er forbunden med en Følelse af Tvang og derfor af Ulyst. Men i Begrebet Pligt behøver der, som tidligere bemærket (III, 9), kun at ligge, at et mere begrænset Hensyn underordnes et mere omfattende, uden at denne Forskel eller Modsætning mellem et »Lavere« og et »Højere« *behøver* at føles som Tvang. Tvangsfølelsen kan falde bort, uden at Pligtfølelsens Tid dermed er forbi.

8. Kan man gøre Mere end sin Pligt? Kan man indlægge sig Fortjeneste ved at overtræffe den Fordring, som etisk kan stilles? — Dette Spørgsmaal kan kun besvares med ja fra et Standpunkt, der tænker sig den etiske Fordring stillet udefra til Mennesket, enten fra en overnaturlig Autoritet eller fra andre Mennesker; en saadan ydre Fordring eller Forventning kan man overtræffe, men ikke Samvittighedens indre Fordring. Katolicismen svarer ja. Den skeiner mellem Bud og Raad. Ved ikke blot at lyde Buddene, men ogsaa følge Raadene indlægger Mennesket sig en særegen, overskydende FortjenesteBegrundelsen af Forskellen mellem præceptum og consilium sker dog undertiden paa en Maade, der netop fører til det modsatte Resultat af det tilsigtede. At det er ædlest (nobilius) at ofre den timelige Lykke, begrunder Cathrein (*Philos. mor.* p. 208) saaledes: »Opgivelsen af ydre Goder fjerner ikke blot mange Hindringer og Farer for Frelsen, men yder ogsaa stadig Lejlighed til fuldkommen Øvelse i Dyd.« — Og det skulde ikke være *Pligt* at foretage et saadant Offer, naar man er i Stand dertil? Det maa være Pligt at virkeliggøre alt det Værdifulde, man formaar at tænke og ville. *Det maa væve Pligt at indlægge sig Fortjeneste*, naar man er i Stand dertil. Naar man kan afværge »Hindringer og Farer« af væsentlig Betydning for sig selv eller for Andre, vilde det stride mod en udviklet Pligtfølelse at undlade det. En af mine Tilhørere, en Katolik, som har studeret paa en teologisk Læreanstalt i Udlandet, sagde mig, at hans Lærer i Moralteologi til sin Fremstilling af Forskellen mellem Bud og Raad føjede en Opfordring til ikke at gøre Brug af denne Distinktion i Praxis. — Den hellige Teresa fandt ingen Ro i sin Sjæl, før hun havde indlagt sig al den »Fortjeneste«, hun formaade: det var hendes »Pligt« at indlægge sig »Fortjeneste«! — Smlgn. mine Bemærkninger i *Göttinger gelehrte Anzeigen.* 1896. p. 305.. Denpopulære Etik, som er tilbøjelig til at tænke sig den etiske Lov i større eller mindre Lighed med en juridisk Lov, fastholder ligeledes Forskellen mellem det Pligtmæssige og det Fortjenstlige. Og det Samme er Tilfældet med saadanne Etikere, der ere til bøjelige til at gøre den etiske Fordring til Et med det, som Samfundet eller den offentlige Mening kan fordre (Mill og Bain)Smlgn. mit Skrift: *Den engelske Filosofi i vor Tid.* København 1874. p. 82 f..

Det er ikke let at se, hvorledes man, naar man ikke bliver staaende ved en saadan udvortes Opfattelse af den etiske Lov, vil kunne fastholde Forskellen mellem Pligt og Fortjeneste. Den, hos hvem Samvittigheden er tilstrækkeligt udviklet, maa føle det som sin Pligt at gøre Alt, hvad han formaar, for at fremme Velfærd i Verden, og selvom han gaar ud over det Maal, som Andre eller endog han selv havde stillet, saa er det kun Tegn paa, at Maalet ikke er stillet tilstrækkeligt højt. Man maa ikke forvexle det, som visse Mennesker vente eller fordre, med det, som virkeligt kan naas. Selv den højeste Opofrelse, et Menneske kan øve, er hans simple Pligt, naar den under de foreliggende Forhold virkeligt er gavnlig og mulig. Den populære Etik holder sig til et vist sædvanemæssigt Jevnmaal, er glad, naar det naas. og beundrer hvad der gaar ud der over. Det kan være pædagogisk rigtigt at knytte særligt Bifald (»Fortjeneste») til Handlinger, der gaa ud over det Sædvanlige; men den, der udøver en saadan Handling, har dog kun det rette Sindelag, naar han føler, at han blot har gjort sin Pligt, og at han stod som den, der ikke kunde Andet. For den ydre Tilskuer, der møder med sit Jevnmaal, kan det være beundringsværdigt at se en Handling, der skyder langt ud over det. Men en saadan Handlingkan derfor meget

godt hos den Handlende selv være fremgaaet af Pligtfølelse. Det Niveau, fra hvilket de forskellige Individer gaa ud i deres Dommen og Handlen, ligger ikke altid i samme Højde; og af en højt udviklet Pligtfølelse og af en med store Muligheder begavet Natur kan der fremgaa Handlinger, som for andre Naturer staa som Mere end Pligt. — Ogsaa paa dette Punkt er det Anerkendelsen af de store personlige Forskelligheder, der afgør Striden.

Selv om man af pædagogiske Grunde vil fastholde hin Forskel mellem Bud og Raad, vil Forskellen stedse være relativ: hvad der paa et lavere Udviklingstrin staar som Noget, der tilraades, men ikke fordres, er maaske paa et højere Udviklingstrin en af de mest elementære etiske Fordringer. For den Vilde kan det være en fortjenstlig Handling at skaane den overvundne og afvæbnede Fjende; men det hører til de elementære Bud i civiliserede Nationers Etik.

V. VILLIENS FRIHED.

1. Den etiske Vurdering opstaar fra først af som et Følelsesudbrud. Men den har sin blivende Betydning ved sin motiverende, villiesbestemmende Kraft. Derved bliver den selv en medvirkende Aarsag til Udvikling henimod den højeste Velfærd. Det er af stor Vigtighed at fastholde dette, at Samvittigheden selv er en Aarsag. Ti derved indtager man det rette Standpunkt overfor det saa ofte drøftede Spørgsmaal, hvorvidt Etiken kan gaa ind paa at anerkende Aarsagslovens Gyldighed for det menneskelige Villiesliv. Man vil da kunne indse, at Etiken ikke blot ikke behøver at fordre nogen Indskrænkning i Aarsagslovens Gyldighed, men at en saadan Indskrænkning vilde være til Skade for Etiken selv, ja endog gøre den umulig. kan derfor meget godt hos den Handlende selv være fremgaaet af Pligtfølelse. Det Niveau, fra hvilket de forskellige Individer gaa ud i deres Dommen og Handlen, ligger ikke altid i samme Højde; og af en højt udviklet Pligtfølelse og af en med store Muligheder begavet Natur kan der fremgaa Handlinger, som for andre Naturer staa som Mere end Pligt. — Ogsaa paa dette Punkt er det Anerkendelsen af de store personlige Forskelligheder, der afgør Striden.

Selv om man af pædagogiske Grunde vil fastholde hin Forskel mellem Bud og Raad, vil Forskellen stedse være relativ: hvad der paa et lavere Udviklingstrin staar som Noget, der tilraades, men ikke fordres, er maaske paa et højere Udviklingstrin en af de mest elementære etiske Fordringer. For den Vilde kan det være en fortjenstlig Handling at skaane den overvundne og afvæbnede Fjende; men det hører til de elementære Bud i civiliserede Nationers Etik.

V. VILLIENS FRIHED.

1. Den etiske Vurdering opstaar fra først af som et Følelsesudbrud. Men den har sin blivende Betydning ved sin motiverende, villiesbestemmende Kraft. Derved bliver den selv en medvirkende Aarsag til Udvikling henimod den højeste Velfærd. Det er af stor Vigtighed at fastholde dette, at Samvittigheden selv er en Aarsag. Ti derved indtager man det rette Standpunkt overfor det saa ofte drøftede Spørgsmaal, hvorvidt Etiken kan gaa ind paa at anerkende Aarsagslovens Gyldighed for det menneskelige Villiesliv. Man vil da kunne indse, at Etiken ikke blot ikke behøver at fordre nogen Indskrænkning i Aarsagslovens Gyldighed, men at en saadan Indskrænkning vilde være til Skade for Etiken selv, ja endog gøre den umulig.Det er jo en hyppig Paastand, at al sand Etik staar og falder med den Antagelse, at den menneskelige Villie ikke, i hvert Tilfælde ikke helt igennem, er Aarsagsloven underlagt. Der kan, mener man, kun være Tale om moralsk Ansvar, naar Mennesket kan begynde en Aarsagsrække absolut forfra, ɔ: kan være Aarsag uden at være Virkning. Det er en saadan absolut Begyndelse, man mener med det lidet heldige Udtryk »Villiens Frihed«. Lidet heldigt er dette Udtryk allerede af den Grund, at det kan bruges og bruges i en hel Række forskellige Betydninger, som ofte forvexles med hverandre.

2. Anvendt paa den menneskelige Villie kan Ordet »Frihed«Dette Ord bruges nu overvejende i negativ

Betydning, saa at man, saasnart man hører det, maa spørge: »Frihed for hvad?« Denne negative Betydning er dog neppe den oprindelige. Steinthal (*Allgemeine Ethik*. Berlin 1885. p. 356 f.) bemærker om Ordet »frei«: »Det kommer af en Rod, som betyder pleje, skaane, vise Kærlighed, elske og gøre sig elsket. Fri er altsaa kær.« Ordet er beslægtet med Ord som Freund. Frende. Friede. bruges idetmindste i 6 (sex) forskellige Betydninger.

a. Den Betydning af Ordet Frihed, som Debatten om »Villiens Frihed« ene har med at gøre, er den, ifølge hvilken en »fri« Villie ikke er Aarsagsloven underlagt, ikke er Led i Aarsagsrækken som andre Fænomener, men er Aarsag uden at være Virkning. Man kunde kalde Frihed i denne Betydning af Ordet »*Aarsagsfrihed*«. Det er om den, at Striden staar, idet Determinismen negter den, Indeterminismen antager den. Det, som man er fri for, er altsaa her: Alt. At ville *frit* er at ville *uden Aarsag*, uafhængigt af Alt, hvad der er gaaet forud.

b. Frihed kan dernæst blot betyde *Fraværelse af ydre Tvang*. Her udelukkes da ikke alle Aarsager, men kun de, som ligge udenfor den villende Personlighed. Den er fri, hvis Beslutning ikke ved ydre Vold hindres i at gaa over til Handling. Det er altsaa snarere Handlingsfrihed end Villiesfrihed, der her er Tale om. Jeg har Frihed til at gaa ud af mit Værelse, naar jeg har Nøglen i Lommen, og naar Døren ikke er spærret; i modsat Tilfælde er jeg ufri og maa blive, hvor jeg er.

c. Frihed kan ogsaa være en *Frihed for indre Tvang*. Man

kalder ofte den Villen ufri, som udspringer af Smerte eller af Frygt i Modsætning til den Villen, som udspringer af Lyst eller Haab. Selv om Døren staar aaben, gaar jeg maaske ikke ud, fordi jeg frygter for at blive overfaldet af en lurende Fjende. Jeg gør i saadanne Tilfælde ikke, hvad jeg har Lyst til, jeg føler en Hindring, som bevirker, at jeg ikke handler med Sindets hele og fulde Tilslutning. »Du bygger dig et Hus«, siger Augustinus, »fordi du ellers ikke vilde have nogen Bolig. Det er da Nødvendigheden, ikke din frie Villie, som faar dig til at ville.« Den »frie« Villie betegne vi i denne Betydning ofte i daglig Tale som vor »gode« Villie. At jeg ikke gør Noget med min »gode« Villie, vil sige, at jeg gør det nødigt, gør det, men med en stærk Ulystfølelse, gør det, fordi jeg foretrækker et mindre Onde for et større Onde. Den, som udleverer sine Penge til Røveren, der truer ham paa Livet, gør det med velberaad Hu og ved en bevidst Villiesakt; men han kan sige: »jeg har villet det — men af Tvang« (coactus volui, som en gammel romersk Jurist allerede træffende har udtrykt det)Smlgn. Jhering: *Der Zweck im Recht*. I. 2. Aufl. p. 17..

d. For det Fjerde kan Villiens »Frihed« betyde Villiens *Evne, Kraft og Dygtighed*. Det drejer sig her om, *hvor meget* Villien kan udrette, ikke om, hvorvidt den er afhængig eller uafhængig af, hvad der er gaaet forud. Man kan være Indeterminist, altsaa mene, at Villien ikke er betinget ved noget Forudgaaende, og dog antage, at denne aarsagsfrie Villie spiller en saare lille Rolle i Verden. Og man kan være Determinist, altsaa mene, af Villien helt igennem er betinget ved, hvad der gaar forud, og dog antage, at denne aarsagsbestemte Villie spiller en overordentligt stor Rolle i Verden. I den berømte Strid mellem Augustinus og Pelagius drejede det sig snarere om Villiens (den naturlige Menneskevillies) Kraft og DygtighedAngustinus hævdede, at den menneskelige Villie er splidagtig med sig selv og ikke formaar at lade sig løfte af Sandheden. »Sjælen byder sig selv at ville, og den vilde ikke byde det, hvis den ikke allerede vilde! Og dog sker ikke det, den byder; men den vil heller ikke af sit ganske Væsen (ex toto), og derfor byder den heller ikke af sit ganske Væsen . . . . Dersom Villien var fuldstændig (plena), vilde den ikke byde, at den skulde være, ti da vilde den allerede være! . . . . Det er en Sjælens Sygdom; ti Sjælen rejser sig ikke i sin Helhed: vel støttes den af Sandheden, men den tynges af Vanen. Der er da to Villier, siden ingen af dem er fuldstændig; hvad den ene har, mangler den anden . . . . Det var mig selv, der vilde, og det var mig selv, der ikke vilde, og jeg sønderreves i mit Inderste.« *Confessiones*. VIII, 9—10. end om Villiens Forhold til den Sætning, at enhver Tinghar sin Aarsag. Det gjaldt jo om at afgøre, om Mennesket trængte til overnaturlig Hjælp for at handle godt, — altsaa, om den menneskelige Natur raadede over *tilstrækkelige* Motiver, ikke om der *overhovedet* behøvedes Motiver. Det samme Stridspunkt genoptoges som bekendt paa Reformationstiden. I den augsburgske Konfession (I, 18) bruges da ogsaa Ordene Kraft eller Evne (vis) og Frihed (libertas) enstydige. — Hvor let man kan forvexle denne Betydning af Ordet med den førstnævnte

(Aarsagsfriheden), ses af den Brug, Indeterministerne hyppig gøre af Ordet »Evne«. De tale da om Friheden som Evne til at begynde absolut forfra. Men dersom de skelne mellem selve den virkelige Begyndelse og Evnen til at begynde, saa bliver jo Villien, den virkelige Villen, alligevel afhængig, nemlig af sin »Evne«. Efter den strenge indeterministiske Tankegang maa der Intet gaa forud for den »frie« Villen, ikke en Gang Evnen. Skal der nemlig forbindes nogen Mening med Ordet Evne, saa betyder det de Betingelser i vor Natur, som maa være til Stede, forat vi kunne udføre en vis Virksomhed. Evne til at ville kan jo dog fornuftigvis kun betyde de indre Betingelser for, at en Villen kan indtræde.

e. Meget hyppigt forstaar man ved Villiens »Frihed« *Valgfrihed*, Evne til at vælge. Et Valg forudsætter ingenlunde Aarsagslovens Ugyldighed. Det forudsætter kun, at man har Forestillinger om forskellige mulige Handlinger, som man overvejer, det vil sige, *sammenligner* indbyrdes. Afgørelsen af, hvilken af Handlingerne der skal udføres, beror da ikke paa øjeblikkelig Tilskyndelse eller isolerede Affekter, men bestemmes gennem en indre Debat mellem en Mangfoldighed af Forestillinger og Følelser. »Frihed« betyder her ikke Modsætningen til Nødvendighed, men *Modsætningen til Blindhed*. Gennem Valgfriheden lægger en dybere, mere sammensat Nødvendighed sig for Dagenend i den af øjeblikkelige Affekter og Drifter fremkaldte Handling. Den »frie« Villie betyder her den modne, selvbevidste Villie, som dog i Valgets Øjeblik siger: »Jeg *kan* ikke Andet!« For den ydre Tilskuer kan det se ud, som om Mennesket i et saadant Øjeblik »ligesaa godt« kunde have villet det Modsatte, — at f. Ex. Luther i Worms »ligesaa godt« kunde have udtalt en Tilbagekaldelse. Men for den, der kendte Luthers Karakter og Alt, hvad der bevægede sig i hans Indre, maatte det staa som en Umulighed, at han kunde have villet anderledes, end han gjorde. Den ydre Tilskuer kender ikke de indre Betingelser, der gøre Udslaget. Og paa en rent udvortes Maade stiller den populære Opfattelse sig i Regelen til Villien.

Den, som kun kender én Mulighed, kan ikke vælge, »har intet Valg«. Aarsagen til, at han kun kender én Mulighed, kan være meget forskellig. Det kan være begrænset Erfaring, Forsømmelse i at bruge de Erfaringer, han har gjort, øjeblikkelig Uoplagthed, Lidenskab, Svækkelse eller ligefrem Sindssygdom. Af saadanne Aarsager kan det ogsaa forklares, naar de forskellige Muligheder under Overvejelsen ikke fremstille sig med den Grad af Tydelighed, de ellers vilde have. Men alt dette gaar forud for Valget. Om et Valg kan finde Sted, beror altsaa paa, hvad der forud er foregaaet. Valgfriheden strider ikke mod Determinismen, og det er ikke om den, at Striden staar.

f. Endelig kan Ordet Frihed betegne *Villien som den, der ledes af etiske Motiver*. I denne Betydning af Ordet er kun den Gode fri. Der forudsættes her en saadan aandelig Udvikling og Øvelse, at Samvittigheden kan komme til at spille en afgørende Rolle ved enhver Overvejelse og Beslutning. Men dette forudsætter aabenbart igen, at der bestaar en psykologisk Aarsagssammenhæng. Ved Opfordring eller Anledning til Handling maa da — i Kraft af Lovene for Forestillingernes Forbindelse med hverandre og med Følelserne — Samvittigheden kunne vækkes. Frihed betyder her, at visse Tanker og Følelser ere blevne herskende og have fortrængt andre. Frihed staar her i *Modsætning til Trældom under sanselige og egoistiske Drifters og Lidenskabers Herredømme*. Undertiden kalder man dette for den sande eller den højere Frihed. Denne Betydning af Ordeter den ældste; den stammer fra Sokrates (eller Antisthenes?) og den anvendes af Augustinus, Spinoza o. Fl. Den har aldeles Intet med Striden mellem Determinismen og Indeterminismen at gøre.

Det er kun den førstnævnte Betydning, som vi i denne Sammenhæng have Brug for, saa betydningsfulde de øvrige ogsaa kunne være i andre Henseender.

3. Det indrømmes vel nu af de Fleste, at det ikke er teoretiske, men praktisk-etiske Motiver, som føre til at paastaa, at vor Villie ikke er Aarsagsloven underlagt. Hvis man betragtede Villien blot som Psykolog eller Historiker, vilde man neppe falde paa at opstille en saadan Paastand. Der vilde stadigt være mange Villiesytringer, som man ikke kunde finde nogen Forklaring af; men deri vilde ikke ligge nogen Grund til at paastaa, at de ingen Aarsag havde. Derimod mener man, at en saadan Paastand er en nødvendig Forudsætning for Etiken. Skulde det nu virkeligt forholde sig saaledes? Skulde vi være nødte til at anerkende en saadan Disharmoni mellem vor intellektuelle og vor etiske Natur, at vi for ikke at fornegte det Etiskes Gyldighed maatte

fornegte den Grundsætning, i Kraft af hvilken Tilværelsen ene kan blive forstaaelig for os? — Vi maa idetmindste se os vel for, inden vi gaa ind paa en saa fortvivlet Opfattelse. Det er ikke Alle, hvem det falder saa ganske let at skyde Aarsagspostulatet bort og opstille andre Postulater i Stedet, omtrent som man afförer sig sin daglige Frakke for at iføre sig en Selskabskjole. Jeg vil da forsøge at godtgøre IndeterminismensI vor egen Literatur er Indeterminismen bleven forsvaret af Heegaard (*Om Intolerance.* 1878), Wilckens (*Sociologi*. 1882), Kroman (*Vor Naturerkendelse.* 1883), H. Scharling (*Kristelig Sædelære*. 1884). — Naar man (som den sidste Forfatter) mener, at der gives en »højere Formidling« af Determinisme og Indeterminisme, da er jeg ude af Stand til at diskutere dette Spørgsmaal, simpelthen, fordi jeg ikke kan forbinde nogen Mening med det. *Enten* gælder Aarsagsloven for Villien, *eller* den gælder ikke. Hvilket Tredie kan der gives? — Om Prof. Kroman's Standpunkt overfor dette Problem i 2. Udgave af hans *Tænke- og Sjælelære* maa jeg henvise til mine *Psykologiske Undersøgelser*. (Vidensk. Selsk. Skrifter 6. Række) p. 99—103. I sin seneste Udtalelse om dette Spørgsmaal finder Prof. Kroman Muligheden for en tildels aarsagsfri Villen ved at skelne mellem det Centrale og det Periferiske i Mennesket (eller mellem Menneskets »Væsen« og dets »Karakter«). *Begrebet »det Etiske«*. (Universitetsprogram. Novbr. 1903.) p. 87. Men Problemet kommer her igen: Er det Centrale eller »Væsenet« altid ens? Har »jeg selv« frembragt det fra først af? Kan det lige let udløses til Virksomhed i hvert Øjeblik? Og er det altid godt, om det udløses? Uholdbarhed og at vise, at Determinismen endog er en uundværlig Forudsætning for Etiken.a. Indeterminismen sønderriver Baandet mellem Individet og Slægten, ja, mellem Individet og hele den øvrige Tilværelse. Individet staar ikke længere som et ejendommeligt Led i Tilværelsens store Sammenhæng, men rives ud af denne netop paa de mest afgørende Punkter. Det bliver derfor umuligt for Indeterminismen at opfatte Tilværelsen som en Helhed. Enhver dyberegaaende filosofisk eller religiøs Anskuelse bliver umulig. Den eneste religiøse Anskuelse, som er forenelig med Indeterminismen, er Polyteismen; ti ethvert Væsen, som absolut kan begynde en Aarsagsrække, er en lille Gud (eller en lille Djævel), et absolut Væsen, og vi faa altsaa ligesaa mange Guder som »frie« Mennesker. Maaske bryder man sig heller ikke saa meget om en saadan Helhedsopfattelse. Men den her fremførte Betragtning har dog sin Betydning, især naar der polemiseres mod Determinismen som en ugudelig eller antireligiøs Lære. Dersom man opfatter Guddommen som et absolut og almægtigt Væsen, bliver Antagelsen af en aarsagsfri Villie hos endelige Væsener ligefrem selvmodsigende. Og hvis man protesterer herimod og hævder, at vi her staa overfor et »Mysterium«, saa maa man se til, hvorledes man kan skelne mellem Mysterium og SelvmodsigelseDet er neppe historisk rigtigt, naar Kroman (*Vor Naturerkendelse*. p. 256) mener, at den antireligiøse Følelse i Regelen har taget Parti for Determinismen. Man kunde snarere paastaa det Modsatte; idetmindste have de rationalistiske Retninger gerne taget Parti for Indeterminismen (smlgn. Pelagius overfor Augustinus, Erasmus overfor Luther, Arminianerne overfor de ortodoxe Kalvinister). Naar Kroman selv udtaler, at en matematisk Verdensformel er umulig, hvis Mennesket har fri Villie (p. 257), saa maa han ogsaa indrømme, at det er selvmodsigende paa en Gang at tro paa en alvidende Gud og at antage Villiens Aarsagsfrihed. Ti den alvidende Gud maa være summus mathematicus og kunne forudsige Alt med absolut Nøjagtighed..b. En tydelig Forvexling af to forskellige Betydninger af Ordet Frihed begaa Indeterministerne, naar de snart udtrykke sig saaledes, at Villien *ingen Aarsag* har, snart saaledes, at *vi selv* ere Aarsag til vore Villiesakter. Den anden, fjerde og femte Betydning sammenblandes her med den første. Ti naar »vi selv« ere Aarsag til vore Villiesakter, saa er vor Villie ikke aarsagsfri, men har sin Aarsag i vor Natur. »Vi selv« ere i hvert Øjeblik ikke noget »Abstrakt«, men noget aldeles Bestemt, nemlig de bestemte Tanker og Følelser, Anlæg, Instinkter og Drifter, der røre sig hos os; i dem maa da Villiesakternes Udspring søges. De to Begreber: Selvbestemmelse og Aarsagsfrihed, der ofte betragtes som identiske, ophæve i Virkeligheden hinanden, saasnart man med Ordet »Selv« forbinder en bestemt Mening.

Indeterministen svarer maaske hertil: »Jeg mener netop, at vi i Aarsagsrækken maa stanse ved Mennesket selv. Gaa vi videre, og lade ogsaa hans Villie [og Væsen?] have en Aarsag, saa kommer jo den sidste Aarsag til hans Beslutning til at ligge langt ud over ham selv; altsaa er han selv ikke Aarsag«. Hertil er kun at svare, at paa denne Maade vilde der slet ingen Aarsager gives i Verden. Det vilde da ikke være Lynet, der slog Manden ihjæl, men de Aarsager (Luftens Elektricitet o. s. v.), der fremkaldte Lynet; men disse vilde igen ikke egentligt være

Aarsager til Lynet — o. s. v. i en uendelig Række. Denne Betragtning har sin Interesse; men hvorfor anvender man den kun overfor Villien? — Enhver Ting og ethvert Væsen i Verden er baade Virkning og Aarsag. Jo ejendommeligere og rigere udstyret et Væsen er, des flere Betingelser forudsætter det, og des flere Virkninger kan der fremgaa af det. Det vil vise sig, at Etiken meget godt kan, ja at den *maa* antage denne Betragtningsmaade.

Naar Selvbestemmelse særligt stilles i Modsætning til Inerti,maa det vel mærkes, at netop de allerbetydningsfuldeste Villiesakter øves i Begejstring, i Hengivelse, i Optagethed af store Ideer og under Fordybelse i Tanker, som Individet ikke selv med Bevidsthed har frembragt, i hvert Tilfælde ikke i selve det Øjeblik, da Villiesakten foregaar. Det er nu engang aldrig det nøgne og abstrakte Selv, der vil Noget. Det Selv, der vil, er revet ud af sin Ligevægtstilstand ved Noget, som vel finder Tilknytningspunkter i det, men hvis Virken Selvet ikke er eneste Aarsag til.

c. Dersom Villiesakten eller en Del af den ikke er Aarsagsloven underlagt, staar den som noget *Isoleret og Tilfældigt* i Forhold til den hele Personlighed. Den bliver ikke Kød af dennes Kød, Blod af dennes Blod. Det er ikke blot Tilværelsen, Indeterminismen ikke kan opfatte som et Hele; heller ikke i den enkelte Personlighed kan Sammenhængen bevares. Det er en underlig Skæbne, Indeterminismen her frister. Den mener at hævde Menneskets Værdighed overfor Determinismen, som efter dens Paastand gør Mennesket til en blot Maskine, — og saa kommer den selv til at gøre Mennesket til Noget, som er langt ringere end en Maskine, til noget Sammenhængsløst og Tilfældigt. Naar ét og samme Motiv, uden at der er sket nogen Forandring i de indre eller ydre Forhold, under hvilke der handles, snart efterfølges af én Beslutning, snart af en anden, hvorved er saa egentligt denne »Frihed« forskelligt fra Lunefuldhed og Tilfældighed? Hvilken Værdi vil man idethele taget kunne tillægge den? Og hvorledes kan man under saadanne Forudsætninger vedblive at tale om, at et Menneske har en vis Karakter?

d. Den etiske Dom om min Handlen bygger paa, at Handlingen virkeligt er *min* Handling. Derfor er den etiske Dom kun klar og bestemt, hvor den psykologiske Sammenhæng mellem Motiver og Beslutning ligger klart for Dagen. Jo mindre min Handling kan forstaas ud fra Kendskabet til min Karakter og mine Forhold, des snarere vil jeg blive betragtet som utilregnelig, og des mindre vil jeg kunne drage mig selv til Ansvar. Ved at opgive Aarsagssammenhængen i Villieslivet opgiver jeg netop Kendemærket paa Tilregneligheden!Den juridiske Betragtningsmaade stemmer her med den »etiske«. Straffeloven betragter oprørt Sindsstemning og Mangel af Overlæg som formildende Omstændigheder, Gentagelse, Tilbagefald og klart Overlæg som skærpende Omstændigheder. Til Grund for denne Betragtningsmaade ligger den Opfattelse, at en forbryderisk Villiesakt maa straffes des strengere, jo større Sammenhæng den viser sig at staa i med Menneskets hele Karakter. Uagtet den juridiske Dom væsentligt har med den ydre Handling, ikke med det indre Sindelag at gøre, er det dog nødvendigt for Dommeren at skaffe sig Indsigt i Handlingens Motiver og Udspring. Og det ikke blot forat kunne bestemme Straffens Grad, men ogsaa for at kunne have en fuldstændig sikker Forvisning om, at Handlingen virkeligt er udøvet. Jo bedre Dommeren forstaar, hvorledes Handlingen nødvendigt udsprang af de foreliggende indre og ydre Forhold, des mere kan han være sikker paa, at Individet virkeligt har udøvet HandlingenSmlgn. min *Psykologi* VII B, 4. — Anselm v. Feuerbach (*Aktenmässige Darstellung merkwürdiger Verbrechen.* Giessen 1829. II. p. 502 f.) hævder, at en Dommer ikke bør fælde en Dødsdom, naar han ikke bar forstaaet, hvorledes Handlingen er bleven til..

e. Naar flere nyere Forfattere (Heegaard, Kroman) mene, at Postulatet om Aarsagsfrihed kan indskrænkes til det mindst Mulige, til »en meget lille Størrelse, en Ubetydelighed«, saa er det ikke godt at forståa, hvilken Betydning det kan have, at en saa ringe Del af Villiesakten er aarsagsfri, da det jo dog er *Villiesakten som Helhed*, den etiske Dom gælder. Man ser, at Indeterminismen, der først opløser Tilværelsens Sammenhæng og dernæst Personlighedens Sammenhæng, ender med ikke engang at opfatte den enkelte Villiesakt som noget Helt. Visse p. C. af dens Elementer skulle være aarsagsbestemte, andre aarsagsfrie. Vi faa ikke at vide, om den aarsagsfrie Bestanddel er lige stor ved alle Villiesakter af samme Individ og ved Villiesakter af forskellige Individer, ikke

heller, hvorledes den, der drager sig selv til Ansvar, endsige den, der skal dømme Andre, kan opdage, hvor stor Bestanddelen er, og om den er der i det enkelte Tilfælde. Men ogsaa afset herfra staar denne Antagelse som noget højst Forunderligt.Dersom det, som man har sagtKroman: *Vor Naturerkendelse* p. 246., er »Determinismens Akilleshæl«, at Individet efter enhver lav Handling skulde have Ret til at sige: »Det var nødvendigt, altsaa er det ikke min Skyld!« — saa er det ikke godt at indse, hvorledes den Indeterminisme, der kun antager en ubetydelig Del af Handlingen for aarsagsfri (og forsaavidt ogsaa kan kaldes, og kalder sig selv, en relativ Determinisme), kan undgaa at blive ramt af den samme Vanskelighed, saafremt denne idethele er tilstede. Individet vil jo da med Rette sige: »Kun en *Tusindedel* af min Handling kan jeg gøre for, da kun saa Meget af den er aarsagsfrit? Hvorfor drages jeg da til Ansvar for *hele* Handlingen? Jeg har ikke begaaet noget Mord, men kun Tusindedelen af et Mord!« — Mest konsekvent vilde det dog være, at man indrømmede Umuligheden af at bestemme, hvorvidt et Menneske var tilregneligt for en enkelt bestemt Handling. Denne Konsekvens drager Kant et enkelt Sted, idet han udtaler, at »*hvor stor en Del* af vor Karakter der er ren Virkning af Friheden, og hvor stor en Del der kan tilskrives den blotte Natur og Temperamentets uforskyldte Fejl eller lykkelige Beskaffenhed, kan Ingen udgrunde«; derfor »forbliver Handlingernes egentlige Moralitet ganske skjult for os«. (*Kritik der reinen Vernunft*[1] p. 551). —

Hin beskedne Indeterminisme hindrer sig netop ved sin Beskedenhed i at opnaa, hvad den vil opnaa, og den prøver paa den umulige Ting at faa en centnertung Vægt til at hænge i et Spindelvæv. Dersom Ansvaret virkeligt staar og falder med Aarsagsfriheden, saa maa vi antage, at den Handlende ligesaa godt kunde have undladt *hele* Villiesakten, *hele* Handlingen.

Den Art Beskedenhed indtræder i Teoriernes Historie gerne paa det Punkt, hvor deres Livskraft og Selvtillid er forsvunden, og hvor man allerede har faaet Fjenden ind i sin egen Lejr uden at være sig det bevidst. De gamle Paastande holde sig da en Tid endnu, ligesom rudimentære Organer; men det er en Illusion, naar man mener, at de virkeligt udøve nogen Funktion.f. Ordene *Ansvar, Skyld og Tilregnelighed* ere, som saa mange andre etiske Udtryk, overførte fra det juridiske til det etiske Omraade, eller rettere, skrive sig fra en Tid, da Forskellen mellem disse to Omraader endnu ikke ret gjorde sig gældende. At jeg drages til Ansvar eller betragtes som tilregnelig for en Handling, vil sige, at jeg staar som den, hvem Løn eller Straf for Handlingen tildeles. *Hvorfor* Handlingen belønnes eller straffes, er et Spørgsmaal for sig. Det er, som allerede vist (IV, 4) aldeles ikke selvindlysende, at en Handling skal belønnes eller straffes. Men selvom vi gaa ind paa Gengældelsesteorien og betragte det som selvindlysende, er det aldeles ikke nødvendigt, at den Villie, der drages til Ansvar, skal være *absolut første* Aarsag, begynde en Aarsagsrække absolut forfra. Gengældelsen fordrer kun, at der er *Nogen, man kan holde sig til*, og det er der, naar Handlingens Udspring af en menneskelig Villie er konstateret. Det primitive Gengældelsesinstinkt gaar endda ikke saa langt tilbage; det tilfredsstilles, naar blot et Menneske af samme Familie eller Stamme som Gerningsmanden lider for Handlingen, og det fordrer Tilfredsstillelse, hvad enten der foreligger en virkeligt *villet* Handling eller ikke. Forestillingen om individuel Skyld og individuel Tilregnelighed har langsomt arbejdet sig frem. Men Fordringen om, at den individuelle Villie ingen Aarsag skal have, skriver sig fra en metafysisk Spekulation, som hverken det primitive Instinkt eller den etiske Skyldfølelse indlader sig paa.

Hvorfor gaa vi da i vor etiske Skyldfølelse ikke længere tilbage end til Villien? Hvorfor holder Etiken op her og overlader Alt, hvad der gaar forud, til Psykologien? — Dette Spørgsmaal skal her søges besvaret fra et rent etisk Standpunkt. Det juridiske Ansvar kan først behandles, naar vi i Læren om Staten komme ind paa Begrundelsen af Statens Straffemyndighed.

Etisk set kan Følelsen af Skyld, Ansvar eller Tilregnelighed kun betyde, at jeg føler min Handling underlagt Samvittighedens Dom. Den indre Sanktion (IV, 4) træder i Kraft. Forudsætningen herfor er, at jeg er mig bevidst virkeligt at have villet Handlingen. Jeg tilregner mig den, fordi den ikke er mig noget Fremmed, men uden min Beslutning ikke vilde være iVerden. Jeg har Skylden, fordi jeg har villet. Naar jeg nu fornemmer Modstriden mellem den Villiesakt, jeg vedkender mig, og det, som jeg erkender for det Rette, opstaar *Angerfølelsen*, en

Følelse af indre Disharmoni, Uværdighed og Selvforagt, der kan stige til den højeste aandelige Smerte. Den opstaar som en Kontrastfølelse, fremkaldt ved Modsætningen mellem min virkelige Villen og min Anerkendelse af Idealet. Denne Følelse opstaar under de antydede Forhold med psykologisk Nødvendighed.

Ogsaa fra et deterministisk Standpunkt kan man meget godt definere Anger som »Misfornøjelse med sig selv over ikke at have handlet anderledes«Kroman: *Vor Naturerkendelse.* p. 243.. En saadan Misfornøjelse er kun en anden Form for det levende Ønske, der i Angerens Øjeblik opstaar om, at man dog havde handlet anderledes, et Ønske, der, som jeg strax skal vise, har sin store praktiske Betydning. Et saadant Ønske opstaar naturligt, naar man i *Besindelsens Øjeblik* underkaster sin Villen og Handlen en alvorlig Prøvelse og finder, at den ikke kan bestaa for denne. Men af dette Ønske og den derved vakte Misfornøjelse kan man ikke slutte, at man i *Handlingens Øjeblik* ligesaa godt havde kunnet handle helt anderledes, end man virkeligt gjorde. Hos Mange opstaar der maaske den Illusion; men de datere da blot den dyrekøbte Erfaring, de have vundet gennem Fejl og Anger, tilbage til et tidligere Øjeblik*Psykologi.* VII B, 5 b (Slutning). — En udførligere Paavisning af de Maader, paa hvilke Forestillingen om en aarsagsløs Villen kan opstaa, har jeg givet i mine *Psykologiske Undersøgelser*. p. 92—99..

Men med den psykologiske Forklaring af Angeren er endnu ikke dens etiske Værdi og Begrundelse given. Angeren er en Smertefølelse, og det er kun fra et absolut asketisk Standpunkt, at Smerte i og for sig er noget Godt. Hvorfor skal jeg ikke søge saa hurtigt som muligt at glemme min forkastelige Handling, ligesom jeg naturligt søger at holde ubehagelige Minder borte? Da Hamlet har vakt sin Moders Samvittighed, sigerhun: »O Hamlet, du har søndersprængt mit Hjerte!« Og han svarer: Saa kast den slette Halvdel bort, og lev des renere da med den anden Halvdel! Hvorfor mener Etiken, at det ikke kan gaa saa rask, som Hamlet mener, men at Angerens Smerte har sin store Betydning?

Det er ikke, fordi den hylder Principet »Lige for Lige«, eller »Øje for Øje, Tand for Tand«. Gengældelseslæren er ikke nogen etisk Lære. Etiken kan ikke i Angeren se »Guds frygtelige og uudsigelige Vrede«, som Melanchton kalder den, ikke heller, med Katolikerne, se en Bod eller Soning i den. — En mere indgaaende Kritik af Gengældelseslæren, end der indeholdes i de allerede fremførte Bemærkninger, vil der blive en bedre Lejlighed til ved Undersøgelsen af Statens Straffemyndighed. Her vil jeg indskrænke mig til et enkelt Punkt, som har særlig Interesse i denne Sammenhæng. — I Følge Gengældelseslæren maatte Angeren (hvor den er den eneste Straf) være stærkest hos den, der har øvet den største Forbrydelse. Men det er den faktisk ikke, og dette finder sin psykologiske Forklaring deri, at Angeren beror paa et Kontrastforhold mellem Idealet og den virkelige Villen, et Kontrastforhold, der naturligvis ikke kan blive til, uden hvor Forestillingen om Idealet bliver levende. Jo mere levende og udviklet denne Forestilling er, des flere Handlinger ville blive betragtede i dens Lys, og des skarpere ville de blive bedømte. Derfor er Angerfølelsen ofte stærkest hos de reneste og bedste Karakterer. Der er en psykologisk Sandhed i Fortællingen om Dronning Dagmar, som ikke fik Ro i Døden, fordi hun havde snørt sine Ærmer en Søndag. Mod en snehvid Baggrund ses Pletter, der ellers ikke vilde mærkes.

Psykologisk set fremtræder Angeren — ligesom fra en anden Side set Pligten (III, 9) — som Udtryk for Personlighedens Stræben efter at bevare sin Enhed og Sammenhæng. Angeren forudsætter, at Bevidstheden om det Gode er vakt, hvad den maaske ikke var i Handlingens Øjeblik, eller ogsaa, at den er bleven forhøjet i Art eller Omfang eller begge Dele, idet et højere etisk Stade er naat. Der føles Medlidenhed med Handlingens Offer, og man føler Værdien af de Interesser, som erekrænkede. Angeren er da allerede et Tegn paa, at det Gode er ved at sejre i Mennesket. Men Angerens Smerte voldes ved, at Bevidstheden om den virkelige Villen og Handlen staar i den skarpeste Strid med Bevidstheden om Idealet. Derfor siger Dante (*Skærsilden* XXXI), at Beatrice, d. v. s. den ideale Tanke, var Aarsag til den Smerte, «Angerens Nelder« voldte ham. Trods denne indre, smertelige Modsætning, der viser Mennesket hans egen Sjæl i et helt andet Lys end før, stræber han at bevare Forbindelsen med sin Fortid. Han kan hverken slippe det nye Jeg eller fornegte det gamle Jeg: de udgøre begge hans eget Jeg. Han genkender — trods det nye Jeg — ærligt og uforbeholdent sig selv som Aarsag til den tidligere Handlen. Gennem denne stadige Stræben efter at identificere sig med sig selv og faa det gamle og det nye Jeg til at dække

hinanden ved at prøve paa at tænke dem sammen, føles Kontrasten saameget des stærkere. Kun i Form af Smerte kan Personligheden her hævde sin Enhed. Men Dækningsforsøgene kunne føre til en Lutring, en Sammensmeltning, hvorved det nye Jeg sejrer, men tillige beriges med den Erfaring, Mennesket har gjort om sin Grænse. Bevidstheden om Idealet bliver saameget des inderligere, som Livets Modsætninger ere prøvede i en Dybde, til hvilken de, hvis Udvikling mere forløber i lige og ubrudt Linie, ikke naa nedDenne Udvikling belyses ved de i min *Psykologi* VI B, 2 d og e udviklede Love for Følelsers Forbindelse og Sammensmeltning og kunde selv dér være anført som Exempel.. Hvad der er erhvervet gennem en saadan Skærsild, har en Fasthed, som ikke let vindes paa anden Vis. Den Energi, som Forblindelsen forhen tog i sin Tjeneste, kan nu gennem en Metamorfose komme til at virke i en helt anden Retning. Paa denne Maade vidner Angeren om Personlighedens Kausalitet og om den psykiske Energis Bestaaen. Allerede Bröchner har (i sit Skrift *Det Religiøse i dets Enhed med det Humane*. 1869. p. 157. 172) udtalt denne Opfattelse af Angeren: »Det forudgaaende Liv slutter sig gennem Angeren sammen med det nuværende til en kontinuerlig, intensivLivshelhed«. »Under Kraftens Forvandling er her, ligesom paa det Fysiskes Gebet, Kraftsummen blivende«Smlgn. allerede Giordano Bruno (*Den nyere Filosofis Historie*[2]. I. p. 141 f.)..

Kun i den udtrykkelige Bevidsthed om den tidligere Tilstands Beskaffenhed har man Tegnet paa, at man er ude over den. Slappes Villien til at holde Modsætningen mellem det Gamle og det Nye ud, indtræder Metamorfosen og den faste Grundlæggelse af den nye Karakter ikke. Den, der ikke kan taale at tænke paa sin tidligere Adfærd, — den, der ikke kan gennemgaa Selverkendelsens Skærsild, — er endnu hildet i sin Fortid, ligesom den Sindssyge ikke er fuldt helbredet, naar han ikke vil indrømme, at han har været sindssyg. Der er naturligvis her kun Tale om den Dom, den Enkelte holder i sit eget Indre; det er ikke sagt, at nogen Anden har Ret til at gøre hans Regnskab op for ham. — *Hvor* Grænsen ligger mellem den nødvendige Selverkendelse og den sygelige Rugen over, hvad der ikke kan være anderledes, hører til de allervanskeligste Spørgsmaal i Livet; ingen almindelig Formel kan belære os derom. Melankolske Naturer komme let — i Kraft af Følelsens Expansion*Psykologi* VI F, 4. — til at anse sig for mere skyldige, end de ere. Derved lammes Virksomheden, og Driften til Fremgang kuesDer ligger ofte en egoistisk Sentimentalitet i den rugende Anger og den smaalige Selvanklage. Goethe fortæller (i en af sine Samtaler med Eckermann) om en lille Dreng, der ikke kunde beroliges over en lille Fejl, han havde begaaet. »Det var mig,« siger Goethe, »ukært at bemærke dette; ti det vidner om en altfor øm Samvittighed, der vurderer det egne Selv saa højt, at det ikke vil tilgive det Noget. En saadan Samvittighed fremkalder hypokondre Mennesker, naar den ikke opvejes af en stor Virksomhed.« I *Wilhelm Meisters Lehrjahre* (IV, 12) hedder det: »Die Eigenliebe lässt uns sowohl unsere Tugenden als unsere Fehler viel bedeutender, als sie sind, erscheinen«. — Smlgn. ogsaa mine Bemærkninger i *Rousseau og hans Filosofi*, p. 13 f..

Ti den etiske Betydning af den indtrængende Bevidsthed om Handlingens Forkastelighed, som Angerens Smerte dels forudsætter, dels vækker, er den at virke ansporende og fremaddrivende. Der fremkaldes en Opmærksomhed for Ting, manforhen gik blind og haard forbi. Der rejser sig en Drift efter at naa et højere Stade, en Higen, som naturligt udspringer af den pinlige Modsigelse, som føles. Kun ved at være*Motiv* er Angeren af etisk Natur. Den er Middel for fremtidig Udvikling. Etiken ser fremad, ikke tilbage, eller rettere, den ser kun tilbage for saameget des bedre at kunne se fremad. Etiske Domme ere, som flere Gange bemærket i det Foregaaende, fra først af Følelsesudbrud overfor Synet af eller Erindringen om en Handling. Dette vedblive de at være, hvor vel de end begrundes. Men en saadan Doms Udtalelse er kun berettiget, hvor den kan være Aarsag, Motiv til fortsat eller ændret Villen. Hverken overfor os selv eller overfor Andre have vi Ret til at dømme, naar Dommen ikke kan virke motiverende. En stor Del af de Vanskeligheder, Mange finde ved at forene Etik og Determinisme, skriver sig fra den gammeltestamentlige Maade, paa hvilken de opfatte Begreber som Ansvar og Tilregnelighed. Kun den bør drages til Ansvar, hos hvem Regnskabsopgørelsen kan blive Motiv — afskrækkende eller opmuntrende Motiv. Hvis den populære Opfattelse mener noget Andet med Ordene Anger, Ansvar, Tilregnelighed o. s. v., saa er det uholdbare Begreber, den har dannet.

I Ønsket om at have handlet anderledes og Smerten ved ikke at have gjort det anerkender man maaske Noget, som i sin Tid gjorde sig gældende under Overvejelsen, men den Gang ikke kunde faa Magt. Vi se her den store Betydning af den indre Debat før Beslutningen. Selvom de Drifter og Tilskyndelser, der havde Retten paa deres Side, maatte bukke under, har denne Kamp dog maaske ikke været forgæves. De kunne have gjort Ligevægten mindre stadig, selvom de ikke ganske kunde overvinde Modstanden mod Bevægeise i den Retning, i hvilken de pege. Men det Arbejde, de have gjort, behøver ikke at gaa til Spilde. De stige op igen, naar Sindet er blevet roligere, og ved Kontrasten kunne de nu maaske opnaa den Magt, de forhen manglede, eller de faa Hjælp og Supplering ved nye Tilskyndelser og Drifter, der paa deres Side ikke alene vilde være i Stand til at bestemme Villien.

g. Dersom Aarsagsloven ikke gjaldt paa det aandeligeOmraade, vilde den etiske Stræben være haabløs. Kun hvor der hersker Lovmæssighed, kan min Villie gribe saaledes ind, at der udrettes Noget. At vi kunne gribe ind i den ydre Natur og faa den til at adlyde vore Formaal, muliggøres ved, at vi kende Naturens Love og vide, hvilke Betingelser vi maa skaffe til Veje for at opnaa, hvad vi ville. Paa lignende Maade ere vi stillede overfor den menneskelige Natur. Kun hvis der hersker Lovmæssighed, kunne vi ændre den paa de Punkter, hvor den strider mod vore Idealer. Hvad det gælder om, er at skaffe Motiver af den rette Art og Styrke, og dette maa ske i Kraft af de psykologiske Naturlove. Men hvad vilde al mulig Anstrengelse nytte, dersom et og samme Motiv under samme Forhold snart efterfulgtes af én Beslutning, snart af en ganske anden? *Hvad der ingen Aarsag har, kan jeg ikke forberede*; overfor det staar jeg som overfor det Tilfældige og Lunefulde. Min fremtidige Villen raader jeg kun for, dersom der er et Aarsagsforhold mellem min nuværende og min fremtidige Villen. Da kan det, jeg nu saar som et Frø, voxe til en kraftig Plante.

Vi forstaa nu, hvorfor Ansvaret ikke gaar længere tilbage i Aarsagsrækken end til Villien. Det er, fordi det er den, det gælder at forandre. Hvad der ligger forud for Villiesakten, interesserer os etisk set kun, forsaavidt det har Indflydelse paa Villien. Kun indirekte drages vi derfor til Ansvar for vore Tanker og Følelser, nemlig forsaavidt de ere villiesbestemmende Kræfter. Det Omfang, i hvilket de skulle drages ind, vil naturligvis være meget forskelligt i de forskellige Tilfælde.

Af Intet kommer Intet. Denne Sætning maa Etiken for sin egen Skyld lade gælde. Det kommer an paa at vække og nære Ønsker og Drifter af rette Art hos mig selv og Andre. Hvor langt den Enkelte i det enkelte Tilfælde kan naa, derom kan kun Erfaring og Forsøg overbevise ham.

h. Endnu bør med nogle faa Ord den underlige Paastand belyses, at Deterministen konsekvent maa staa som blot Tilskuer ved Livet, baade ved sit eget og ved Andres Liv. Som om man ikke kan føle Glæde eller Sorg ved Livet og Lyst til at gribe ind i det, fordi man antager, at det underligger bestemte Love! Dersom mit Ansvar slet ikke giver mig Tid til at tænke,kan jeg naturligvis ikke være Determinist. Men saa kan jeg heller ikke være Indeterrainist. Ti det bliver man ogsaa kun ved at tænke. Indeterminismen er ligesaavel en Teori som Determinismen, og der er dem, for hvem det kræver den største intellektuelle Anstrengelse at sætte sig ind i, hvad Indeterminismen egentligt mener. Gaar jeg i hvert Øjeblik op i Praxis, kan jeg ikke teoretisere. Agerdyrkeren faar ingen Tid til at studere Kemi, naar han uafbrudt skal pløje og harve. Det er naturligvis ikke Alle, for hvem det ligger at studere Psykologi og Historie. Der kan være Naturer, hos hvem den stadige Interesse for at finde Aarsagerne til sine egne og Andres Handlinger kan svække den praktiske Interesse. Men det er da kun den almindelige Modsætning mellem teoretiske og praktiske Naturer, vi staa overfor. Enhver maa her se til, hvor megen Plads han giver Teorien i sin aandelige Husholdning. Det er naturligvis uetisk at optræde som blot Forsker, hvor det gælder om Handling. Hvem vilde, om han end er nok saa ivrig Fysiker, studere Lysvirkningernes Natur, naar han stod ved en af sine Kæres Dødsleje? Men vil man derfor sige, at Fysik og Kærlighed udelukke hinanden? Jeg kan (hvad enten jeg er Indeterminist eller Determinist) ikke studere Villiens Psykologi i samme Øjeblik, som jeg skal handle; men fordi jeg ikke paa samme Tid kan gøre to forskellige Ting, behøve disse to Ting dog derfor ikke logisk at stride mod hinanden. Jeg kan ikke paa én Gang staa paa Benene og paa Hovedet; men jeg kan (maaske) gøre det Ene først, det Andet senere.

En Forudsætning ligger der ganske vist til Grund for hele den etiske Betragtning, hvad enten den er deterministisk eller indeterministisk, nemlig den, at Tilværelsen ikke er fuldendt, færdig eller fuldkommen, men at der er et Arbejde at gøre for menneskelig Villen. Den menneskelige Villie maa være en af de Aarsager, paa hvilke Verdensudviklingen beror. Hvilken Vægt den har i Forhold til andre Aarsager, kan kun Erfaring lære; men den maa ikke være Nul, hvis en Etik skal være mulig. Enhver Etik, der staar paa Virkelighedens Grund, er en Lære om, hvorledes Udviklingstendenser, der i mere elementære Former ytre sig i det ydre Naturliv, kunne føres videre imenneskelig Aand. Verdensløbet maa for en Del foregaa gennem menneskelig Villie, og ethvert Forsøg paa en afsluttende Verdensanskuelse maa ogsaa tage dette Moment med i BetragtningSmlgn. nedenfor VII, 1 og 4 og XXXI, 3. saavel som mine *Filosofiske Problemer* (Universitetsprogram Novbr. 1902). 111, 5 og IV, 2..

VI. DET ETISKE ONDE.

1. Hvad det etiske Onde er, følger allerede af, hvad der tidligere er udviklet (III, 6; 10; 20). Det bestaar i en mere eller mindre bevidst Isolation af det enkelte Øjeblik fra Individets Livshelhed, og af det enkelte Individ fra Slægtens Livshelhed. Deraf følger ikke blot en Modstand mod det, Individets eller Slægtens Velfærd kræver, men ogsaa en Slappelse af Energien og en Opløsning af Sammenhængen i Individet eller i Slægten. — Vi gaa her lidt nærmere ind paa de psykologiske Aarsager til denne Isolation.

To Aarsager forklare det tragiske Misforhold, som betegnes ved Begrebet det Onde. For det Første *Udviklingens sporadiske Karakter*, som bestaar i, at de enkelte Evner i den enkelte Personlighed og de enkelte Individer indenfor Slægten ikke udvikle sig samtidigt, ejheller lige stærkt og hurtigt, men saaledes, at snart det ene Element, snart det andet optræder med den største Energi; derved bliver der Mulighed for, at de ikke komme til harmonisk at indordne sig i den større Helhed, men endog gøre bestemt Modstand derimod. Under to Former kan denne Disharmoni opstaa. Det kan være, at det enkelte Element (den enkelte Evne hos Individet, det enkelte Individ i Slægten) med Energi fortsætter en Tendens, som forud har udviklet sig. I Kraft af en Art Inerti vedbliver det at bestaa og virke som

menneskelig Aand. Verdensløbet maa for en Del foregaa gennem menneskelig Villie, og ethvert Forsøg paa en afsluttende Verdensanskuelse maa ogsaa tage dette Moment med i BetragtningSmlgn. nedenfor VII, 1 og 4 og XXXI, 3. saavel som mine *Filosofiske Problemer* (Universitetsprogram Novbr. 1902). 111, 5 og IV, 2..

VI. DET ETISKE ONDE.

1. Hvad det etiske Onde er, følger allerede af, hvad der tidligere er udviklet (III, 6; 10; 20). Det bestaar i en mere eller mindre bevidst Isolation af det enkelte Øjeblik fra Individets Livshelhed, og af det enkelte Individ fra Slægtens Livshelhed. Deraf følger ikke blot en Modstand mod det, Individets eller Slægtens Velfærd kræver, men ogsaa en Slappelse af Energien og en Opløsning af Sammenhængen i Individet eller i Slægten. — Vi gaa her lidt nærmere ind paa de psykologiske Aarsager til denne Isolation.

To Aarsager forklare det tragiske Misforhold, som betegnes ved Begrebet det Onde. For det Første *Udviklingens sporadiske Karakter*, som bestaar i, at de enkelte Evner i den enkelte Personlighed og de enkelte Individer indenfor Slægten ikke udvikle sig samtidigt, ejheller lige stærkt og hurtigt, men saaledes, at snart det ene Element, snart det andet optræder med den største Energi; derved bliver der Mulighed for, at de ikke komme til harmonisk at indordne sig i den større Helhed, men endog gøre bestemt Modstand derimod. Under to Former kan denne Disharmoni opstaa. Det kan være, at det enkelte Element (den enkelte Evne hos Individet, det enkelte Individ i Slægten) med Energi fortsætter en Tendens, som forud har udviklet sig. I Kraft af en Art Inerti

vedbliver det at bestaa og virke som

forhen, uagtet der nu fra Helhedens Side maa stilles andre Fordringer til det end før. Eller det kan være, at det enkelte Element uvilkaarligt varierer, slaar ind paa nye Retninger, netop fordi Livet rører sig saa kraftigt i det at det maa have rigeligere Afløb end forhen, — men at der nu ikke viser sig nogen Mulighed for at finde en Sammenhæng, i hvilken det Nye kunde indgaa og vinde Værdi. Hvad der fra først af syntes at gøre et helt nyt Livstrin muligt, bliver nu et Brud paa Livets Sammenhæng, noget Forvredet og Forvrænget. — Hverken den konserverende eller den varierende Tendens kan undværes; men begge indeholde Mulighed for Brud med Livets Sammenhæng og Krænkelse af den Grundvillie, som Vurderingen forudsætter. De ere Kræfter, der uvilkaarligt ville det Gode, men ofte virke det Onde. De kunne føre til Isolation, saa at Delen sætter sig i Helhedens Sted, fordi den ikke vil ændre sin Tilstand — hvad enten denne nu væsentligt er Fortsættelse eller stadig Varieren.

Den anden Aarsag ligger i, at *det Uvilkaarlige gaar forud for det Vilkaarlige*, det Ubevidste eller dunkelt Bevidste forud for det klart Bevidste. Den Tanke, der kan lede, skal først vindes, og vindes ofte kun gennem Vildfarelse. Man bliver ofte først klog af Skade. Den Lov, siger Aischylos, har Zeus sat, at Visdom kun vindes ved Smerte (πάθει μάθος). Individet væver sig ind i Livet uden at vide, i hvilken Sammenhæng det kommer ind. Og selve den første Tanke opstaar uvilkaarligt: Overgangen fra det Uvilkaarlige til det Vilkaarlige maa naturligvis ske uvilkaarligt. De første Formaal, Mennesket sætter sig, sætter det uden Overlæg: Hvordan den første Kundskab vakt kan blive, Véd ingen Mand, véd ej, hvorfra den vælder, Og hvordan først hans Lyster kom til Live. Som Honningsdriften hos en Bi sig melder, Kom de til ham; hin *Villiens Førstetanke* Fortjener ingen Ros, og Last ej heller. (Dante: *Skærsilden* VIII.)

Og dog kan denne »Førstetanke« blive afgørende for hele Livets Retning. Den bliver Udgangspunktet for Tankelivet, det første Associationscentrum, der bestemmer de følgende TankersGang og Art. Men der er ingen Sikkerhed for, at den Retning, som hermed gives, stemmer med de højeste Livsinteresser.

Isolation og Blindhed ere da de to Træk, det Onde, naar vi se det efter dets Mulighed, frembyder. Det Onde er Trægheden, der ikke vil ændre Tilstand, Tungheden, der ikke vil lade sig løfte, Sneverheden, der ikke vil lade sig udvide. Det er den fulde Modsætning til det Vurderingsmotiv, som i det Foregaaende blev forudsat: ti Sympatien er en Trang til Meddelelse, til at gøre sig til Et med Andre, til at aabne sig for Verden. — Den græske Etik lagde mest Vægt paa Forblindelsen, der vækker Overmod og Frækhed (ὕβρις). Homer og Tragikerne opfattede Syndens Udspring som Bedaarelse (ἄτη), Sokrates ligefrem som Uvidenhed. Den nyere Tids Etik fremhæver mest den af Træghed fremgaaende Isolation. Saaledes Spinoza og J. G. Fichte. Denne sidste Tænker viser i sin interessante psykologiske UdviklingJ. G. Fichte: *Sittenlehre*. 1798. p. 262 ff. Se min Bog *Den nyere Filosofis Historie*[2]. II. p. 150 f. — For Spinoza var Synden en aandelig Afmagt (*Tract. polit.* II, 7. 11. 20), der dannede Modsætningen til den Maade, paa hvilken Selvhævdelsestrangen formaar at føre Menneskets Udvikling frem fra lavere til højere Former (*Ethica*. III, 6 ff.). Se *Den nyere Filosofis Historie*[2]. I. p. 325—327. — F. C. Sibbern har i sin *Psychologie* (1856) p. 119 og i sin *Moralfilosofi* (1878) p. 7—11 anvendt sin Lære om al Udviklings sporadiske Gang paa Problemet om det Onde., hvorledes der af Trægheden som Modstand mod at gaa ud over den givne Tilstand og Retning kan opstaa Fejghed og Falskhed, idet man hellere opgiver sin Frihed end optager Kampen, og idet man, naar der alligevel skal kæmpes, hellere bruger List end ærlige Vaaben. For begge Tænkere er det etiske Onde Modsætningen til den aandelige Kraft og Frihed. Denne aandelige Frihed hang for dem nøje sammen med Samfundslivet, og derved blev det Onde indirekte ogsaa Brud paa den sociale Harmoni, Krænkelse af den fælles Frihedsstræben. Men paa det Standpunkt, paa hvilket vi her have stillet os (III, 8—11), maa det etiske Onde direkte karakteriseres ved sin antisociale Karakter, ved Fraværelsen af de Motiver og Egenskaber,der gøre aandeligt Fællesskab muligt, ikke blot af dem, der gøre aandelig Frihed mulig.

Naar Bevidstheden om Modsætningen til et højere Livstrin (hvilket man dog naturligvis ikke anerkender som et højere) opstaar, og det nu en Gang indledede Stadium dog fastholdes, stiger Trægheden til *Trods*. Kontrasten virker her fæstnende og æggende og forøger Modstanden. Standpunktet udformes til et System, der kan

fastholdes med streng Konsekvens. Naar et saadant isolerende Stade kaldes ondt, sker denne Vurdering ud fra et andet etisk System end det, som den, der staar paa hint Stade, selv anerkender. Ethvert Standpunkt hævder sin Ret til at være, sætter sin Vurdering imod al anden Vurdering. Her have vi da i den skarpeste Form den Kamp mellem etiske Systemer, som vi tidligere (III, 13) betragtede fra et rent teoretisk Synspunkt. Det er den store Kamp i Verden, hvor det, der fra den ene Side stemples som Træghed, Isolation, Forblindelse og Trods, fra den anden Side erklæres at være Udslag af naturlig og berettiget Selvhævdelse eller maaske endog Spirer til nye Fremskridt. I denne Kamp er det ikke blot Tanke, der staar mod Tanke, men Lidenskab, der staar mod Lidenskab, og Villie, der staar mod Villie. Til Grund for al etisk Vurdering ligger jo en Grundvillie, en formaalsættende Virksomhed. Hvor Vurdering staar mod Vurdering, er det det aandelige Livs mest fundamentale Kræfter, der have rejst sig mod hverandre.

Den filosofiske Etik staar anderledes overfor denne Kamp end den teologiske Etik. Den lærer af Psykologien og Historien, hvorledes Standpunkter og Systemer blive til, og hvorledes de successivt udfolde sig af Elementer, der have deres berettigede Plads i Livets Sammenhæng. Denne successive Udfoldelse af de Standpunkter, der forkastes og skulle overvindes, kan den gennemførte teologiske Etik ikke antage. Den anerkender ikke den simple Sandhed, at det Uvilkaarlige gaar forud for det Vilkaarlige, og at Delene ikke altid slutte sig sammen til et Hele. Synden er for den *Hovmod*, — ligesom Lydighed er Indbegrebet af al Dyd. Naar Mennesket isolerer sig, løsriver sig fra Kilden til alt Godt, saa er Aarsagen at søge i dets Stolthed. Hvoraf Stoltheden og Hovmodet igen opstaa, faar manikke at vide; men fra Augustinus*De civitate dei*. XIV, 12—13. (Malæ voluntatis initium quæ potest esse nisi superbia?) *De moribus eccl. cath.* c. 12. — Se *Om Grundlaget for den humane Etik.* p. 137—141. — Ved Siden af den stærke Betoning af Hovmodet som den onde Villies Udspring gaar hos Augustinus den stærke Fremhæven af det sanselige Begær (concupiscentia), der især aabenbarer sig i Kønsdriften. Da denne rører sig uafhængigt af Villien, er det klart, at Naturen er fordærvet, og da Slægtens Forplantning nu netop sker gennem den med sanseligt Begær fuldbyrdede Avlingsakt, er det intet Under, at Menneskeheden er bleven til et Syndens Kaos (massa peccati). Smlgn. A. Harnack: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*.[3] 11. p. 29. Men det er dog Augustins udtrykkelige Lære, at det er den hovmodige Villie, der har fordærvet Naturen, saa at det Onde derefter opstaar uvilkaarligt og behersker Villien. *De civ. dei* XIV, 3—6. af staa de i Spidsen for alle Laster. Medens Syndens Udvikling efter den filosofiske Opfattelse foregaar fra det Ubevidste og Uvilkaarlige til det Bevidste og Vilkaarlige, saaledes som Erfaringen viser os det ved al sjælelig Udvikling, bliver det Opgaven for den teologiske Etik at vise, hvorledes de mindre bevidste og vilkaarlige Former for det Onde udvikle sig af de mest bevidste og vilkaarlige. I den middelalderlige Etik er der gjort Forsøg paa at forklare de syv Kapitalsynder genetisk, saaledes at der af Hovmodet successivt udvikler sig Misundelse, Had, Sløvhed(acedia), Gærrighed, Umaadelighed og VellystHugo a St. Victore udleder acedia af de tre første Synder, der føre Mennesket til Væmmelse ved sig selv; af acedia udspringe igen de tre sidste Synder, idet Mennesket, der har mistet den indre Glæde, vender sig udad for at finde Trøst (Liebner: *Hugo von St. Victor.* Leipzig 1832. p. 278—280). — Hos Dante antydes den samme Udviklingsgang: *Skærsilden.* XVII. Smlgn. Ozanam: *Dante et la philosophie catholique au 13e siècle*. Paris 1843. p. 94. — Andreas Sunesøn: *Hexaëmeron*. ed. Gertz. p. 153 har samme Rækkefølge, (som synes at hidrøre fra St Gregor). — Ifølge Thomas Aqvinas kunne alle syv Hovedsynder være Udgangspunktet (radix); men da der til Grund for dem alle ligger Higen efter egen Fremragen og Højhed, kan Hovmodet (superbia), den ubændige Trang til selvisk Højhed (inordinatus amor propriæ excellentiæ) med Rette kaldes Begyndelse til al Synd, ligesom den er Dronningen for alle Synder. Thomas opstiller følgende Rækkefølge, som han dog ikke anser for den eneste mulige: Hovmod (superbia), Gerrighed (avaritia), Vellyst (luxuria), Misundelse (invidia), Fraadseri (gula), Vredagtighed (ira), Sløvhed (acedia). En Parallelisme mellem Kapitalsynder og Kardinaldyder anser Thomas ikke for mulig. *Summa theologica*. Pars II. Qvæstio 84, 2—4.. Selvom der i denne Skildring indflettesinteressante Iagttagelser, saa er den dog bygget paa en psykologisk Umulighed. F. C. Sibbern har med Rette sagt, at den teologiske Etik udleder det Onde af det højeste Onde. Det er at vende op og ned paa Sagen. Først gennem en Række af Udviklingstrin stiger den ubevidste Træghed, der kan være gavnlig, til bevidst Afvisning af ethvert Forsøg paa at drage Individet ud af dets Isolation. Først paa

Højdepunktet af den ved Trægheden indledede Modstand gør Individet alt Andet til Middel for sin Nydelse eller sin Magtfølelse. I Stedet for at være ét blandt flere har det nu forsøgt at gøre sig selv til absolut Formaal. I det Enkelte er det saa langt fra, at der her kun kan gennemløbes en eneste Udviklingsrække, at der for den psykologiske Undersøgelse fremstiller sig en stor Mangfoldighed af Veje.

De speciellere Former for det Onde ville bero paa de almindelige Følelsesdispositioner eller Temperamenter, med hvilke de enkelte Individer fra først af møde. Det mørke Temperament fører hos passive Naturer til Forstemthed, Mismod og Uimodtagelighed. Individet unddrager sig Alt, hvad der vil lægge Beslag paa det, særligt ogsaa de oplivende og vækkende Paavirkninger. Hos aktive Naturer opstaar under Forudsætning af dette Temperament Skadefryd og Misundelse, Haardhed og Grusomhed. Man føler Andres Lyst og Lykke som skærende Disharmoni eller betragter den som Udtryk for Dumhed og Kortsynethed. Der er Tilbøjelighed til at berøres af Alt paa en smertelig Maade, og Ulystfølelsernes Hyppighed frembringer let Egoisme ved den Opmærksomhed, Individet nødes til at henvende paa sig selv. Smerten hindrer det i Hengivelse, hindrer det i at glemme sig selv. — Det lyse Temperament fører i Passivitetens Form til Nydelsessyge, til at søge Tilfredsstillelse for de i Øjeblikket opstigende Ønsker og Drifter eller til at svælge i straalende Fantasier og derved tabe Evnen til atarbejde paa de Opgaver, Livet stiller. Hos aktive Naturer fører det til hensynsløs Virkedrift og Higen efter Selvstændighed, til Herskesyge eller Fanatisme. Ogsaa her kan Haardhed og Grusomhed udvikle sig, især naar den egne Evne til at lide Smerte er ringe. Der kan her ofte vises stor Opofrelse og Anstrengelse for at tilfredsstille Trangen til at fornemme sine Kræfter, den egoistiske Magtsyge. Det bliver den heroiske Form for det Onde. — Under saadanne forskellige Former sætter Individet sig fast i sig selv, gør sig selv til Centrum og umuliggør den fulde Hengivelse. Endnu flere Former vil man finde, naar man tager Hensyn til de mangfoldige Motivforskydninger, der blive mulige udfra den oprindelige Disposition, og tillige til den Maade, paa hvilken de almindelige psykologiske Elementer optræde under de forskellige historiske og sociale Forhold. Det Onde er ikke blot et psykologisk, men ogsaa et sociologisk Fænomen.

At det Onde saaledes kan fremtræde i mange forskellige Former, er af stor praktisk Betydning. Naar den Ene ikke har sin Ufuldkommenhed der, hvor den Anden har sin, kan gensidig Kritik og etisk Paavirkning blive mulig. Den Enkelte kan blive Forbillede i visse Henseender, selvom han ikke kan blive det i alle Henseender. Hvis en saadan Forskelligartethed — Differentiation eller »Arbejdsdeling« — ikke fandt Sted, vilde Mulighederne for Udvikling og Fremskridt være langt ringere, end de ere.

2. Jeg gaar lidt nærmere ind paa det Spørgsmaal: hvor høj en Grad af Bevidsthed kan der være til Stede i de nu skildrede Tilstande? — Prædikatet »Ondt« udtales fra et Standpunkt, som den, paa hvem det anvendes, ikke deler. Øjebliksmennesket deler jo ikke Individualistens Standpunkt, og Individualisten deler ikke dens Anskuelse, der stiller sig paa Familiens, Stammens, Statens eller hele Slægtens Standpunkt. *Dersom* den, der staar paa det snevrere eller lavere Standpunkt, havde fuldstændig og klar Bevidsthed om Prædikatets Gyldighed og Anvendelighed paa ham, saa maatte ogsaa de tilsvarende Følelser og Drifter sættes i Bevægelse, og hans Handlen maatte blive en anden. Der maa altid i det Onde være Uvidenhed og Forblindelse: Uvidenhed, forsaavidt som Forestillingerne ikkeere klare og fuldstændige; Forblindelse, forsaavidt som det er visse herskende Følelser og Lidenskaber, der hindre Forestillingernes rette Udvikling. Der kan være en Forestilling om et andet Livstrin, men denne Forestilling høres kun som en fjern Røst, vinder ikke Magt, vækker ingen stærk Følelse, gaar ikke ind i det reale Selv. Sokrates havde i Hovedsagen Ret i, at Synd er Uvidenhed, naar man blot ved Uvidenhed tænker paa Mere end manglende Forstandsoplysning, eller naar man til Uvidenheden føjer Forblindelsen for at udtrykke, at der ikke blot mangler den rette Erkendelse, men at der ogsaa er positive Hindringer for, at den kan udvikle sig og faa Magt over Sindet. De, som handle ondt, »vide ikke, hvad de gøre«. Aarsagen til, at de ikke vide det, ligger ganske vist dybere, end Sokrates tænkte sig, eller i hvert Tilfælde dybere, end han forstod at udtrykke. Men den Selverkendelse, Sokrates fordrede, vilde, naar den gennemførtes, ogsaa bringe det skjulte Grundlag for det hele Standpunkt for Dagen. Al Etik maa derfor tilsidst være enig med Sokrates.

Til en egentlig Villiesakt hører nu jo dog, at man skal være sig klart bevidst, hvad man gør! — Her maa derfor

skelnes mellem Bevidstheden om de faktiske Forhold, som Handlingen angaar, og Bevidstheden om Handlingens etiske Karakter. Uvidenheden og Forblindelsen behøve ikke at angaa de faktiske Forhold. Jeg kan vide bestemt, hvad jeg gør, som f. Ex. Kætterdommeren véd, hvad han gør, naar han fælder Dødsdommen over et Menneske paa Grund af hans Tro, uden dog at være klar over, at det fra et højere etisk Standpunkt set er noget Forkasteligt. En saadan Klarhed vilde gøre Handlingen umulig. Ti det er psykologisk umuligt at handle mod sin bestemte og fulde Overbevisning, naar denne ikke fordunkles og fortrænges af andre Tilskyndelser. Man kan »have« en Overbevisning i den Forstand, at der er Mulighed for, at den kan fremkaldes og blive levende i Bevidstheden, naar der bliver tilstrækkelig Opfordring eller Anledning dertil. Men Spørgsmaalet er, om den spontant (eller dog ved et Minimum af ydre Anledning) trænger sig frem i Sindet i Overvejelsens og Handlingens Øjeblik; ti kun da er det egentligt en bestemt og fuldOverbevisning. Her er uendeligt mange Grader og Nuancer af Klarhed, og det er dogmatisk uden videre at fastslaa den højeste Grad som given.

Man kunde mene, at der alligevel findes en saadan Villen mod bedre Viden, naar Mennesket søger at fordunkle den etiske Bevidsthed hos sig for at slippe fra den Splid og Delthed, som opstaar, hvor den ikke strax kan blive herskende, eller naar Mennesket søger at hindre Opstaaen af Tanker, han frygter, vilde ændre hele hans nuværende Vurdering, hans nuværende SystemSmlgn. *Psykologi*. 3. Udg. VI F, 2 (Slutning).. Men i saadanne Tilfælde har jo den højere etiske Bevidsthed ikke faaet fast Fod; ellers kunde Pinligheden ved den delte Tilstand ikke blive det raadende Motiv. Der øves ikke Ondt med fuld og klar Bevidsthed om, at det er Ondt. Det er først i den nyeste Tid, at store Digtere have skildret det Onde med en finere og dybere Psykologi end den, der ligger til Grund for den sædvanlige Djævletype, hvilken endog Shakespeare altfor meget har fulgt i sin Richard III. og sin Jago. I første Linie staar her Begyndelsen af Dostojewskys Raskolnikow. Men jeg maa ogsaa henvise til en enkelt Replik i Ibsens »Rosmersholm«. Skildringen af Rebekkas Karakter kan jeg ikke paatage mig at forsvare; men en enkelt Replik er mesterlig. »Der er da vel to Slags Villie i et Menneske, skulde jeg mene! Jeg vilde ha' Beate væk. Paa den ene Maaden eller paa den anden. Men jeg troede aldrig, at det skulde komme alligevel. Ved hvert Skridt, som jeg fristed og voved fremad, syntes jeg ligesom noget skreg indeni mig: Nu ikke længer! Ikke et Skridt længer! — Og saa *kunde* jeg ikke la' det være endda. Jeg *maatte* friste et bitte lidet Gran til. Bare et eneste et. Og saa et til — og altid et til. — Og saa kom det. — Det er paa den Vis, sligt noget gaar for sig«. En mindre Digter vilde have skildret hende som en Djævel, der med fuld Bevidsthed lagde sin Plan og klogt beregnede de mange smaa Knappenaalsstik, der skulde føre til Maalet.

Den teologiske Forestilling om »Synd mod den hellige Aand« er ligeledes en psykologisk Umulighed. Luther betegner den ien Prædiken over dette Emne som »Djævlesynd, der, skønt aabenbar og overbevist, ikke vil overbevises«. Han siger: »Denne Synd har jeg i forrige Tider, da jeg endnu var en lærd Doktor, aldrig villet tro, var til i Verden«. Senere kom han til at frygte for, at Papisterne, der ikke kunde modbevise den rette Lære, vilde blive stikkende i denne Synd! Som lærd Doktor var Luther en bedre Psykolog, end da han var bleven den store Agitator. Naar man ikke vil overbevises, hvorledes kan man saa være overbevist? Saalænge man ikke vil overbevises, maa der jo dog være en Del af Sindet tilbage, hvor Overbevisningen ikke er trængt hen med sin fulde Virkning; hvorledes kunde ellers en saadan Villie opstaa? — Luther siger: »Naar Nogen kommer saa vidt, at han Intet vil høre eller se, ja tilmed vil forsvare sin Gudsbespottelse, saa staar han ikke længer til at raade og hjælpe«. Men den, der forsvarer sig, beraaber sig dog paa Grunde; han anerkender altsaa endnu Sandhedens Magt, kun at han ikke anerkender som Sandhed, hvad hans Modstandere kalde saa. Her er altsaa endnu noget Godt tilbage. Det aldeles Djævelske vilde være, slet ingen Sandhed at anerkende; men det vilde tilsidst føre til fuldstændig Meningsløshed og Tankeløshed og til fuldstændig Afmagt. Den absolut konsekvente Ondskab vilde altsaa være absolut Dumhed, og det er et rigtigt Instinkt, der lod Folketroen forvandle den onde Djævel til den dumme DjævelAllerede i den gammelpersiske Teologi fremtræder dette Træk: Ahriman aner i sin Vankundighed ikke, at Ormuzd, den gode Magt, er til, og da han har opdaget denne Magt, undervurderer han den, ligeledes af Vankundighed. Edv. Lehmann: *Zarathustra*. En Bog om Persernes gamle Tro. København. 1899—1902. 11. p. 161..

3. Et Skridt videre fremme end Forblindelsen ligger *Forhærdelsen*. Men heller ikke den er Et med bevidst

Ondskab. Forhærdelse er Forblindelse, der har sat sig fast, er gaaet over i Kød og Blod, saaledes at en Ændring af Karakteren er overordentligt vanskelig. En saadan Forhærdelse vilde det dog være uberettiget at gøre til Et med Uforbederlighed. Vor Opdragelseskunst, baade den individuelle og den sociale, er neppe saa vidtfremskreden, at vi tør erklære et Menneske for absolut uforbederligt. Vor Kunst og vore Midler slaa maaske ikke til. Men der er hidtil paa dette Omraade hverken sat den Kraft eller den Kløgt ind, som Menneskeslægten har anvendt paa saamange andre Omraader. Man har ladet sig nøje med at hensætte slige Individer i et »Tugthus« og give dem Anvisning paa et Helvede i den anden Verden. Den Kunst og den store, taalmodige Menneskelighedsfølelse, hvilke ene kunne overvinde de Hindringer, der her kunne foreligge, ere endnu kun i deres VordenSmlgn. udførligere herom mine *Etiske Undersøgelser*. p. 73—81..

VII. VELFÆRDENS TEORI.

1. I de tre nærmest foregaaende Kapitler have vi beskæftiget os med Etikens *Grundlag*. Vi gaa nu over til en nøjere Fastsættelse og Belysning af Principet for Etikens *Indhold*. Til det Grundlag, hvorpaa vi her have stillet os, svarer som tidligere vist (III, 10—15), kun ét saadant, nemlig Velfærdsprincipet. Det giver det almindelige Svar paa det Spørgsmaal: *hvad er det Gode?*

Man har af misforstaaet idealistisk Interesse ofte overset, at det Godes Begreb er et rent*formelt* Begreb, og har drevet en vis Kultus med det, uden at give nogen nærmere Bestemmelse deraf. Det sande Gode, mente man, maa være det i og for sig Gode, hvis Værdi ikke afhænger af noget Andet. Men *hvad* er det, der har sin Værdi i sig seiv? Hvilket Indhold tilfredsstiller denne Betingelse?

Som tidligere udviklet maa dette Spørgsmaal besvares forskelligt paa de forskellige etiske Standpunkter. Naar en uinteresseret og universel Sympati er bestemmende for den etiske fremskreden, at vi tør erklære et Menneske for absolut uforbederligt. Vor Kunst og vore Midler slaa maaske ikke til. Men der er hidtil paa dette Omraade hverken sat den Kraft eller den Kløgt ind, som Menneskeslægten har anvendt paa saamange andre Omraader. Man har ladet sig nøje med at hensætte slige Individer i et »Tugthus« og give dem Anvisning paa et Helvede i den anden Verden. Den Kunst og den store, taalmodige Menneskelighedsfølelse, hvilke ene kunne overvinde de Hindringer, der her kunne foreligge, ere endnu kun i deres VordenSmlgn. udførligere herom mine *Etiske Undersøgelser*. p. 73—81..

VII. VELFÆRDENS TEORI.

1. I de tre nærmest foregaaende Kapitler have vi beskæftiget os med Etikens *Grundlag*. Vi gaa nu over til en nøjere Fastsættelse og Belysning af Principet for Etikens *Indhold*. Til det Grundlag, hvorpaa vi her have stillet os, svarer som tidligere vist (III, 10—15), kun ét saadant, nemlig Velfærdsprincipet. Det giver det almindelige Svar paa det Spørgsmaal: *hvad er det Gode?*

Man har af misforstaaet idealistisk Interesse ofte overset, at det Godes Begreb er et rent*formelt* Begreb, og har drevet en vis Kultus med det, uden at give nogen nærmere Bestemmelse deraf. Det sande Gode, mente man, maa være det i og for sig Gode, hvis Værdi ikke afhænger af noget Andet. Men *hvad* er det, der har sin Værdi i sig seiv? Hvilket Indhold tilfredsstiller denne Betingelse?

Som tidligere udviklet maa dette Spørgsmaal besvares forskelligt paa de forskellige etiske Standpunkter. Naar en uinteresseret og universel Sympati er bestemmende for den etiskeVurdering, kan kun det være godt, der bevarer og forhøjer bevidste Væseners Velfærd, forøger deres Lyst eller forminsker deres Smerte. Enhver Handling, som

virker i denne Retning uden at medføre fjernere Virkninger i modsat Retning, er dermed retfærdiggjort, enhver Handling, om hvilken det Modsatte gælder, er forkastelig.

Etiken arbejder her kun videre paa, hvad der fra Naturens Haand er indledet. Ti i det Store og Hele er Lystfølelse knyttet til sund og naturlig Brug af Kræfterne og til det, der bevarer og fremmer Livet, Ulystfølelse til det Modsatte. Smerte er Tegn paa begyndende Opløsning af Livet*Psykologi* VI D.. Naar Etiken vurderer vor Villen og Handlen efter den Grad, i hvilken Lyst derved kommer til at sejre over Smerte, arbejder den — formedelst *den nøje Sammenhæng mellem Lyst og Liv, Smerte og Død* — paa Udviklingen af det menneskelige Liv, de menneskelige Evner og Kræfter i saa rigt Maal og paa saa harmonisk Vis som muligt. De etiske Problemer angaa derfor ogsaa Vurdering af de enkelte Øjeblikkes Lyst og Smerte i Forhold til Individets Livshelhed og af de enkelte Individers Lyst og Smerte i Forhold til Slægtens Livshelhed. Kun saavidt denne Vurdering er mulig, kan Vurderingen af Villiesakter og Handlinger begrundes, og har den etiske Handlen et bestemt Indhold. Enhver Villiesakt og enhver Handling er som en Sten, der kastes i Vandet; Bevægelsen forplanter sig i større eller mindre Kredse. Og Vurderingen beror paa, hvorledes Handlingen griber ind i bevidste Væseners Liv og Følelse. Ligesom den teoretiske Videnskab forklarer et Naturfænomen ved et andet, saaledes vurderer Etiken den ene Følelse ved andre Følelser: den Tilfredsstillelse, som den Handlende føler ved eller opnaar ved sin Villen og Handlen, er kun at kalde ubetinget god, naar Handlingens Virkninger ikke gribe forstyrrende ind i andre Væseners Lystfølelse. Ethvert saadant Indgreb kræver Retfærdiggørelse ved at paavises som nødvendigt Middel til en saameget des større Velfærd for den Lidende selv eller for Andre. Saaledes maa ifølge Velfærdsprincipet Bevisbyrden fordeles. Deter Tilføjelsen af Smerte, der skal begrundes, medens Lystfølelsen har sin foreløbige Retfærdiggørelse i sig selv. Denne Grundsætning er først opstillet af Platon (*Protagoras*. Heises Overs. p. 198 f.), som lærte, at naar sanselig Nydelse er at laste, er det paa Grund af dens Følger, ikke paa Grund af den Lyst, den skaffer i ØjeblikketAf nyere Tænkere har Spinoza hævdet den (*Ethica* IV, 43. 60. App. c. 30); ligeledes Malebranche (*Recherche de la vérité* IV, 10). Derimod nærede Arnauld, i sin Polemik med Malebranche, stor Betænkelighed ved den. Smlgn. Bayle's *Dictionnaire*. Art. Epicure..

Velfærd ytrer sig som en varig Tilstand af Lystfølelse. Den kan maaske kan vindes ved en Udviklingsgang, der fører gennem Smerte og Savn; men den er det Maal, for hvis Skyld Smerte og Savn udholdes. Man behøver ikke at være Optimist for at anerkende Velfærd som Etikens objektive Princip. Ti dermed siges aldeles Intet om, hvor let det er at naa Maalet, eller i hvilken Grad det idethele taget er muligt at naa det. Dersom Pessimismen skulde have Ret, dersom al Lystfølelse, al Lykke var en Illusion, og smertelig Brynde og Trang det Inderste i os Alle, — saa vilde dog dermed Velfærdsprincipet ikke omstyrtes. Det vilde da blive Opgaven at bringe saa megen Lindring som muligt, og saadan Lindring vilde da være al den Velfærd, der kunde opnaas.

Kun fra et absolut asketisk Standpunkt, det vil sige et saadant, som vilde hævde, at Smerte i sig selv og i al Evighed var at foretrække for Lyst, kan Velfærdsprincipet her bestrides. Men et saadant Standpunkt kan heller ikke gennemføres; selv Asketen plager kun sig selv og Andre for at frembringe større Lyst følelse derved. Enhver etisk Tankegang fører tilsidst ud til et Punkt, hvor den sidste Grund til en Handlings Billigelse viser sig at være, at der paa et eller andet Punkt i Verden frembringes Lyst eller tilintetgøres Smerte.

Som allerede tidligere bemærket (III, 11), skyldes Modstanden mod dette Princip for en Del Misforstaaelser, som Ordene have voldet, og jeg bruger hellere Ordet »Velfærd« i Stedet for »Lykke« eller »Nytte« for at undgaa saadanne Misforstaaelser. — Ved »Lykke« tænker man ofte paa noget Tilfældigt ogUdvortes. »Lykke kaldes det«, siger P. E. Müller i sin »Synonymik«, »naar et Gode vederfares os, som vi ikke selv kunne bevirke«. Det er i denne Betydning, at Digteren taler om »Lykkens lunefulde Spil«. Ofte bruges Ordet Lykke ogsaa om mæt Tilfredshed, Hvile i, hvad der er opnaaet. Hvilken af disse Betydninger man tager, saa er det klart, at der kan være Noget, som er bedre end »Lykke«. Men hvorfor skulde Ordet Lykke ikke kunne bruges om den Lystfølelse, der er grundet paa og knyttet til Selvvirksomhed og kun kan fastholdes ved stadigt fortsat Udvikling? — Her skal da *foreløbigt* ingen Art eller Grad af Lystfølelse udelukkes; Rangforordningen mellem de forskellige Lystfølelser kan først fastsættes ved de følgende speciellere Undersøgelser. Men i og for sig maa enhver Etik, der anerkender

Sympatien som Vurderingsmotiv, ogsaa finde det værdifuldt, at man bibringer Andre Goder, som de selv ikke kunne bevirke; kunde de selv bevirke disse Goder, behøvede de jo ingen Hjælp. Og Mættelse er jo i og for sig ikke noget Ringe, hvad enten den følger paa legemlig eller aandelig Hunger og Tørst. — Ved »Nytte« tænker man let kun paa, hvad der er blot Middel for noget Andet, altsaa ikke har Værdi i sig selv. Det er et Forretningsudtryk og skurrer i Manges Øren, blot fordi det ikke er højtideligt nokTil højtideligt Brug have vi det gamle danske Ord »Gavn«. Ordet Nytte kom fra Tyskland. »Idet *Gavn* sjeldnere hørtes i daglig Tale, fik det en desto almindeligere og hæderligere Betydning, og Præsten bragte det paa Prædikestolen« (P. E. Müller). Naar Jesus siger: »Hvad *gavner* det et Menneske, om han vinder den hele Verden, men tager Skade paa sin Sjæl«, saa vilde det, i Følge P. E. Müller, ikke have været rigtigt at bruge Ordet »nytter« i Stedet for »gavner«! — Man ser, hvorledes Ordceremoniellet kan faa Indflydelse paa Teoriernes Skæbne.. Men idet man med overspændt Indignation vender sig bort fra denne jævne Prosa, kommer man let til at overse, at det »at have Værdi i sig selv« ikke kan betyde Andet end at være umiddelbar Genstand for en Følelsestrang. Yærdi »i sig selv« er det Samme som umiddelbar Værdi. Som sidste Maalestok genfinde vi stedse et eller flere bevidste Væseners Lyst og Smerte. — Med Velfærd menereg den »sande« Lykke eller den »sande« Nytte, overladende til de følgende Afsnit nærmere at paavise dens Betingelser.

2. Men Velfærdens almindelige Begreb indeholder nogle Vanskeligheder, som vi allerede her maa fremdrageI mine *Etiske Undersøgelser*. p. 24—42 har jeg drøftet de forskellige Indvendinger, der kunne rejses eller ere blevne rejste mod Velfærdsprincipet, til Dels noget udførligere og fra en noget anden Side end i det Følgende..

Kan en varig Tilstand af Lystfølelse ikke naas paa meget forskellige Udviklingstrin og ad meget forskellige Veje? »Sand« eller rettere *virkelig* Lykke kan jo ikke betyde Andet end fuld Tilfredsstillelse af al den Trang, der kan føles. Og den Trang, man føler, retter sig efter den Natur, man nu engang har. Maa da den Enes Velfærd eller Lykke ikke være ligesaa god som den Andens, da de jo hver for sig ikke kunne naa videre end til at faa Tilfredsstillelse for deres Trang, og den Ene naturligvis ikke behøver Tilfredsstillelse for en Trang, som ikke han selv, men en Anden har? Hvorledes kan da Velfærdsprincipet afgive Maalestok for Vurdering af Lystfølelserne paa de forskellige Trin og hos de forskellige Væsener?

Og for det Andet. Fører Udviklingen af de menneskelige Evner og Kræfter, fører den hele Kulturudvikling virkeligt til Velfærd? Ved Kulturen forøges ganske vist de Midler, Slægten raader over, og der uddannes Evner og Færdigheder, som ikke før vare til Stede. Men forøges samtidigt ikke ogsaa Fornødenhederne, baade de materielle og de ideelle, og dermed Mulighederne for Savn, Smerte og Disharmoni? Selv Udvikling og Udvidelse af Sympatien og Pligtfølelsen truer jo Velfærden, da man derved bliver saarlig paa langt flere Punkter, stiller større Fordringer til sig selv og Andre og ikke saa let finder Fred og Ro i sit Sind!

Disse to Spørgsmaal vil jeg undersøge hver for sig.

3. Stuart Mill har sagt: »Det er bedre at være et utilfredsstillet Menneske end et veltilfreds Svin, bedre at være en utilfredsstillet Sokrates end en veltilfreds Taabe«. Han begrunder denne Paastand ved, at selvom Svinet og Taaben vildemene det Modsatte, maatte deres Dom afvises, fordi de ikke kende det højere Standpunkt, hvorfra Mennesket og Sokrates betragte Livet, hvorimod Mennesket kender Svinets Fornødenheder, og Sokrates gennemskuer Taaben. Man maa holde sig til deres Dom, der kende begge Slags Fornødenheder og derfor kunne anstille en Vurdering af dem*Moral grundet paa Nytte- og Lykkeprincipet*. Dansk Overs. p. 10—12. — En lignende Tankegang findes allerede hos Platon (*Statens 9de Bog*. Heises Overs. p. 86—92). Ogsaa Voltaire har drøftet Problemet. Se *Histoire d'un bon brahmin.*.

Jeg maa dog tage Svinet og Taaben noget i Forsvar. Vanskeligheden er større, end Mill antager. Mennesket kender ganske vist Svinets Fornødenheder, og Sokrates vil ikke have Vanskelighed ved at sætte sig ind i Taabens. Men Mennesket har ikke Svinets, Sokrates ikke Taabens Fornødenheder som *eneraadende*, og det er dog dette, hvorpaa det i denne Sammenhæng kommer an. Mennesket kan ikke gøre sig til et Svin uden at ophøre at være MenneskeHvis det lykkedes, vilde Nydelsen maaske blive saameget des større, saafremt nemlig

Leipzigerstudenterne i Goethes Faust have Ret, naar de synge: Uns ist so kannibalisch wohl, als wie *fünfhundert* Säuen. , og Sokrates vil neppe kunne gøre sig saaledes til Et med Taaben, at de sokratiske Fornødenheder ganske falde bort. Naar nu Svinet kan faa *fuld* Tilfredsstillelse af al *sin* Trang, er dets Lykke da ikke større end Menneskets, som vanskeligt faar alle sine Ønsker og al sin Higen opfyldt? Og Taaben, der ikke har mange Tanker og ikke stiller store Fordringer til Livet, er han ikke lykkeligere end Sokrates, der tilbringer hele sit lange Liv med at lære sig selv at kende og at vække Andre, for saa tilsidst at erklære, at Døden i Grunden er bedre end Livet?

Det gælder jo her ikke om en bestemt Sum af ydre Goder, men om Goder, der virkeligt ere Goder *for* dette bestemte Væsen. En og samme Pengesum kan jo være en stor Vinding for den Ene og en ren Ubetydelighed for den Anden. Det er en psykologisk Hovedlov, at en Følelses Grad bestemmes ved den Forandring, der frembringes i Individets hele Tilstand.Endeligt har den, der har vundet fuld Tilfredsstillelse for sin Trang, intet Motiv til at sammenligne sin Tilstand med Andres. At Svinet ikke lader sig genere af Mennesket, Taaben ikke af Sokrates, kommer naturligvis af Mangel paa Evne. Men selv, hvor de intellektuelle Betingelser for at anstille en saadan Sammenligning ere til Stede, vil man ikke kunne føle nogen Brod ved Sammenligningen, ingen Trang til at komme ud over sin Tilstand. Det vil gaa som i Dantes Paradis, hvor der er forskellige Trin af Salighed, men hvor de, der ere stillede paa de lavere Trin, ingen Uro føle ved Tanken om de højere, da deres »Villie er bragt til Hvile, saa kun i, hvad den har, den finder Gammen«. Digteren fortsætter: Da blev det klart mig, at der alle Vegne er Paradis i Himlen, hvor jeg vanker, skønt Gud forskelligt lader Naaden regneDante: *Paradiset*. III v. 88—90. — Smlgn. Augustinus: *De civitate dei* XXII, 30..

I Dantes Paradis er derfor al Stræben og Udvikling forbi. Men vil det ikke gaa saaledes overalt? Og hvorledes kan Velfærdsprincipet lægges til Grund for en Sammenligning af forskellige Væseners Tilstande, naar disse hver for sig have Karakteren af fuldstændig Tilfredshed?

Efter nu saa skarpt som muligt at have stillet det Problem, som her frembyder sig, skal jeg søge at besvare det.

Ligesom der i den ydre Natur ikke findes nogen absolut Hvile, men overalt Bevægelse under forskellige Skikkelser, saaledes er ogsaa Velfærd som absolut Tilfredsstillelse af enhver Trang for ethvert Væsen kun tilnærmelsesvis mulig, og enhver Tilnærmelse til den vil være Anfægtelse underlagt. Det ligger deri, at ethvert Væsen er underlagt ydre og indre Forandringer. Naturen og Livet staa ikke stille, men vedblive at virke baade i Individet og udenom det, og disse Forandringer ville vække ny Trang og stille nye Opgaver.

Hvad de ydre Forandringer angaar, behøves ingen nærmere Paavisning. Vi søge stedse forgæves at trække os tilbage i en

idyllisk Tilværelse. Tidligere eller senere afbrydes Idyllen af Forandringer i Omverdenen, der gøre nye Anstrengelser og Arbejder nødvendige.

Og med de ydre Forandringer følge de indre. Forestillinger om det Nye og Fremmede ville i Længden ikke kunne holdes borte, og de ville sætte Følelse og Villie i Bevægelse. Dersom vi tør anvende vore psykologiske Love paa Forholdene i Dantes Paradis, saa vil der hos de Salige med Forestillingerne om de højere Livstrin ogsaa opstaa en Higen og Længsel efter at opnaa dem. — Og selvom nye Forestillinger ikke opstaa og virke, saa vil dog selve Følelsen behøve Modsætning og Afvexling for at bevare sig frisk og levende. Ensformighed og Gentagelse sløve og svække. Derfor behøver Idyllen som Kunstart til Baggrund en Antydning af et større, mangfoldigt og bevæget Liv for at kunne gøre sin Virkning. Saaledes danner i Goethes »Hermann und Dorothea« Revolutionskrigen og dens Virkninger den urolige BaggrundEfterat Schiller i det storartede Digt »*Das Ideal und das Leben*« havde skildret Overgangen fra den tunge Kamp med Virkeligheden til den ideale olympiske Harmoni, fattede han den Plan at forfatte en Idyl, en Skildring af en over al Strid hævet salig Tilværelse. Han ansaa dette for den højeste poetiske Opgave. Men han saa Nødvendigheden af, at der dog blev *mindet* om Menneskelivets Strid og Kamp: »Hovedpersonerne skulle vel være Guder, men ved Herkules kan jeg endnu finde et Tilknytningspunkt mellem dem og Menneskeheden og bringe en *Bevægelse* ind i Billedet». (*Briefwechsel zwischen Schiller und Wilhelm v.*

Humboldt. Stuttgart und Tübingen 1830 p. 328). — Planen blev ikke udført.. — Endeligt vil der, naar Ensformigheden og Gentagelsen ikke fører til Tilbagegang og Svækkelse, naturligt opstaa en Trang til Bevægelse og Virksomhed. Vi bevæge os jo ikke blot for at opnaa bestemte Formaal, men ogsaa for at bruge Kræfterne og faa Afløb for opsamlet Energi. Denne Bevægelsestrang vil voxe, jo mere der samles Kræfter, jo længere Hvilen varer. Den Virksomhed, den fører til, vil føre til nye Erfaringer og dermed til nye Kampe.

Selvom disse Aarsager ikke virke hos den Enkelte, der har naat en vis Ligevægtstilstand, ville de dog virke i Slægten efter ikke mange Generationers Forløb. Det vil vise sig, at hvis derikke sker en Tilbagegang eller en Opløsning, vil enhver Opnaaelse af et Formaal kun være Begyndelsen til, at et nyt Formaal sættes. Velfærd er derfor en Illusion, dersom dermed menes *en passiv, en Gang for alle frembragt Tilstand*. Den maa bestaa i *Virksomhed*, i Arbejde, i Udvikling. Det ligger allerede i Ordet: Velfærd er at *fare* vel — altsaa at være i Bevægelse, ikke i Hvile. Naar Ordet »fare« ogsaa kan betyde »at være i en vis Tilstand«, er det, ifølge Molbech, en »figurlig og uegentlig« Betydning. Velfærd som Hvile kan kun betyde *foreløbig* Afslutning, Opnaaelse af et nyt Niveau, hvorpaa en ny Udvikling kan indledes. Vor Definition af Velfærd som en varig Tilstand af Lystfølelse behøve vi dog derfor ikke at tage tilbage. Hvad der maa afvises, er blot Forestillingen om en *passiv* Tilstand. Virksomhed er jo dog ogsaa en Tilstand, ligesaavel som Hvile er det. Ved en naturlig Illusion tænke vi os gerne vore fjernere Formaal som hvilende Tilstande. Vi kunne paa Grund af Fjernheden ikke se den Mangfoldighed, de indeholde, og de Opgaver, de stille. Af denne Illusion river den virkelige Erfaring os stedse ud. Vi lære at forstaa, at kun den Lykke, der findes i Arbejde paa Livets Fremgang hos os selv og Andre, er bygget paa fast Grund.

Der er her en betydningsfuld Parallel mellem Velfærdens Teori og Samvittighedens Teori. (Smlgn. IV, 3—4). Ingen af dem kan antage nogen absolut Afslutning, men begge føre os til Tanken om en uoverskuelig Udviklingsgang. Og der er tillige en Vexelvirkning mellem dem. Ti jo rigere en Forestilling man har om, hvad der hører til Velfærd, des mere udvikles og øves Samvittigheden, da den faar des flere Opgaver at behandle. Og jo finere og skarpere udviklet Samvittigheden er, des større Fordringer stiller den til det, der (hos Andre og hos os selv) skal fortjene Navn af Velfærd. Den, hvis Øje er sløvet, og hvis Synskreds er snever, er let at tilfredsstille.

Naar store Aander ofte dømme nedsættende om den Lykke, der kan opnaas i Verden, da tænke de mere paa de passive Tilstande, der udfylde Mellemrummene mellem den store Virksomheds Tider, end paa selve den Virken, der har gjort dem til de store Aander. Det er psykologisk forstaaeligt, at de i devirksomme Tider, da Livet rørte sig stærkt i dem, ikke tænkte paa deres egen Tilstand, men gik op i Arbejdet for deres Sag. Det er altid misligt, naar Opmærksomheden fra Tanken om Formaalet glider over til den Lystfølelse, dets Opnaaelse kan skænke*Psykologi* VII B, 1a; og 3.. Derved kommer man til at sondre, hvad der ikke skal sondres, og derved bliver Tilstanden forvandlet fra en aktiv til en passiv. I samme Øjeblik, som man spørger sig selv, om man er lykkelig, isolerer man let sig selv fra det Indhold, man lever i og for. Hint Spørgsmaal kommer slet ikke frem, saalænge man gaar op i dette Indhold; at det kommer frem, tyder paa en begyndende Tvivl. Det gælder jo om al etisk Reflexion, om al Erkendelse af Godt og Ondt, at den *forudsætter* (ikke som i den gamle Fortælling: *medfører*) Ophør af den paradisiske Tilstand. Reflexionen kan naturligvis vækkes udefra — af den, der bringer Slangen ind i Paradiset. Men saa forudsættes, at den er vakt hos Andre, og den vil ikke virke, hvor der ikke var en begyndende Disharmoni forud. Lykken er Expansion, ikke Reflexion, eller — for at bruge Ludvig Feilbergs Udtryk — »Ligeløb«, ikke »Kredsning«. I en vis Forstand kan man derfor sige, at vi kun ret kende Lykken, naar den er forsvunden. Stræben efter Lykke bliver da en Stræben efter paa et højere Trin at genfrembringe det, vi have kendt paa et tidligere Trin. Og jo mere selve Virksomheden er forbunden med Lystfølelse, jo mindre Middel og Maal — Stræben efter Lykken og selve Lykken — falde udenfor hinanden, des fastere er Velfærden grundet. Det er ingenlunde ligegyldigt, hvorledes Middel og Maal, Aarsag og Virkning her forholde sig til hinanden, — om de staa i rent udvortes Forbindelse, eller om der er en indre Sammenhæng imellem dem, saa at Formaalet allerede rører sig i Midlet, og Virkningen kun er en Udfoldelse af, hvad der ligger i Aarsagen. To Tilstande kunne tilsyneladende være ganske ens, og dog kan den ene paa Grund af sin Tilblivelsesmaade faa

større Værdi end den anden ved de skjulte Elementer (den potentielle Energi), den indeholder, nemlig dels Mulighed for rig Erindring, dels Mulighed for fremtidig Udvikling. Værdien 2

kan her være større, naar den er naat ved 7 ÷ 5, end naar den er naat ved 1 + 1. Den Velfærd, der er naat gennem Smerte og Kamp, kan være større end den tilsyneladende samme Velfærd, der naas ved rolig og sagte Udfoldelse, — kan indeholde flere Muligheder end denne. — Et fuldstændigt og en Gang for alle *opnaaet* Formaal formaar ikke længere at sætte Virksomhedsdriften i Bevægelse, og den Følelse, som knytter sig til Forestillingen om det, kan derfor heller ikke blive saa stærk og levende, som den, der betinges ved Forestillingen om et Formaal, der stadigt kan virkeliggøres i højere Grad og i større Udstrækning. Det Højeste, vi kunne tænke os, er en Fremgang, hvor hvert enkelt Skridt føles som et Gode, fordi det sætter vore Kræfter i Bevægelse uden dog at anspænde dem over Evne.

Herved ere vi førte over til det andet af de opkastede Spørgsmaal, om Kulturudviklingens etiske Betydning.

4. Velfærd bestaar i Virksomhed, men derfor er der ikke til enhver Virksomhed knyttet Velfærd. Ved denne simple Sætning er Forholdet mellem *Etik* og *Kultur* foreløbigt betegnet. Kultur er det videre Begreb, Etik det snevrere. Al etisk Stræben er Kulturvirksomhed, men ikke al Kulturvirksomhed er etisk. Ved Kultur forstaa vi Bearbejdelse af det af Naturens Haand givne Stof. Dog kan der ingen faste Grænser drages mellem Natur og Kultur. Hvad der fra ét Synspunkt set er Kultur, er fra et andet Synspunkt set Natur. Ti hvad den ene Slægt møjsommeligt frembringer, er for de følgende et givet Grundlag. End ikke i den dyriske Verden finde vi altid det rene og bare Naturliv. Fuglen har sin Rede, som den selv har bygget, og Ræven sin Hule, som den selv har uddybet. Og desuden har enhver Generation i sin Natur en Arv fra tidligere Generationers Erfaring og Virken.

Begrebet Kultur er i og for sig et rent formelt Begreb. Bearbejdelse og Virksomhed siger os Intet om, hvorvidt der arbejdes og virkes til Gavn og Fremgang. Den saakaldte Kulturbevidsthed kan ofte være en hjerteløs Glæde over at se de mange Hjul i Virksomhed, de mange hverandre krydsende Traade, som knyttes sammen til et sindrigt Væv. Man tænker da ikke paa, hvad der opnaas ved det Hele, eller paa dem, der knuses under derullende Hjul. Hvilken Værdi har egentligt det hele rastløse, fra Slægt til Slægt fortsatte Arbejde? Vore Færdigheder og vore Fornødenheder stige; men var det ikke bedre at slippe for disse nye Færdigheder og disse nye Fornødenheder, dersom Velfærd kunde opnaas paa simplere og lettere Vilkaar? — Vi føres ved dette Spørgsmaal igen tilbage til den første Vanskelighed, der laa i Velfærdens Begreb. De to Vanskeligheder, dette Begreb fører os ud i, hænge saa nøje sammen, at Overvindelsen af den anden danner Fortsættelsen af Overvindelsen af den første. Fra Velfærd som passiv Tilstand maatte vi gaa over til Velfærd som Virksomhed; men her viser det sig igen, at en nærmere Begrænsning er nødvendig.

Denne Begrænsning er given ved den almindelige Teori om *Lystfølelsens Sammenhæng med den sunde, naturlige og livsudviklende Brug af Kræfterne*. Virksomheden hører op at være Velfærd, naar den enten overspænder Kræfterne, eller naar Kræfterne spredes og splittes, eller naar Kraftanvendelsen ensidigt sker i en enkelt Retning paa andre vigtige Retningers Bekostning. Hvor *Modstanden* er større, end nødvendigt er for Kræfternes Udfoldelse, vil der opstaa Smerte og Lidelse; og en saadan smertelig Virksomhed kan kun retfærdiggøres som Overgang til en Tilstand, hvor der er tilvejebragt et mere harmonisk Forhold mellem de ydre og de indre Betingelser. Hvor Kræfterne ikke tilsidst samles mod et fælles Maal, opløses Livet i *Brudstykker*, og ingen samlet Livsfølelse bliver mulig. Og endeligt, hvor nogle Kræfter øves paa andres Bekostning, vil der tidligt eller sent vise sig et Misforhold mellem det Indre og det Ydre; de *ensidigt* udviklede indre Kræfter ville ikke svare til de flersidige Fordringer, de ydre Livsforhold stille. I disse tre Henseender kan Kulturudviklingen komme paa Vildspor. Den har en Tendens til at slaa ind paa enhver ny Virksomhedsretning, der frembyder sig, idet den ledes af den øjeblikkelige Tilfredsstillelse, som derved kan vindes. Der er noget Blindt og Hensynsløst i Kulturvirksomheden, som baade hænger sammen med dens Fortrin og dens Fejl. Den lader nødigt nogensomhelst Mulighed uprøvet; den har sine Følehorn ude i alle Retninger; derved gøres de betydningsfulde Erfaringer; menderved kan den ogsaa føre til Disharmoni og Lidelse for de enkelte Individer og for Slægten.

Kulturen er ikke Genstand for Valg. Den er Fortsættelse af Naturudviklingen og kan ligesaa lidt stanses som denne. Trangen til rastløs Udvikling, til at prøve nye Veje og til at uddanne Specialiteter og frembringe forskelligartede Former er det store Middel i Naturens Haand til at muliggøre levende Væseners fortsatte Bestaaen, naar disse tiltage i høj Grad paa et forholdsvis lille Omraade. Differentiationen og Rastløsheden udspringe af BefolkningstæthedenSmlgn. Ch. Darwin: *The Variation of Animals and Plants under Domestication*. London 1868. I. p. 5—7. — E. Durkheim: *De la division du travail social*. Paris 1893. p. 282—294.. Men fordi Kulturudviklingen, saaledes som den faktisk foregaar, er naturnødvendig, er det ikke sagt, at den er beundringsværdig. Etiken føler ingen særlig Beundring for en Verdensorden, under hvilken Udvikling ofte ikke er mulig uden Overspænding af Kræfterne og uden Ensidighed og Spredthed i Evnernes Brug. Den er ikke saa haardhudet, at den over det tilsyneladende Glimrende i de ydre Resultater kan glemme den Angst og Smerte, den Sved og det Blod, som de koste. Derfor fordrer den, at de tunge Byrder skulle lettes, at de splittede Kræfter skulle samles, og at alle værdifulde Evner skulle udvikles. De Fordringer, den saaledes stiller til Kulturudviklingen, ere beslægtede med dem, den stiller til den menneskelige Villen og Handlen idethele (III, 20). Gennem Indsigt i Betingelserne for Kulturudviklingen søger den at finde Midler til at ændre, mildne og humanisere, saa at Kultur og Velfærd kunne blive bragte i saa nøje Forbindelse som muligt. Den er ikke sentimental og kortsynet, saa at den skulde glemme, at Fremgangen kun kan ske gennem Anstrengelse eg Lidelse. Kun i Deltagelse i Kulturarbeidet finder den en virkelig Opgave og et virkeligt Indhold for Villieslivet. Og særligt indser den, at først gennem Kulturudviklingen og den Differentiation, denne medfører, komme de personlige Ejendommeligheder til Udfoldelse og Anvendelse. Vel gøres hver Enkelt mere afhængig af de Andre; men med denne gensidige Afhængighed følger engensidig Supplering og en inderligere Sammenslutning, end der er mulig, saalænge Arbejdsdelingen ikke er traadt i Kraft. Baade Mangfoldigheden og Sammenhængen kunne nu blive større og fastere. Dette *kan* Kulturen bevirke — men den har Sidevirkninger, som hindre den i at udfolde alle sine lykkebringende Virkninger.

Den etiske Hovedopgave overfor Kulturen er den at indskærpe, at Livet ikke skal gøres til et blot Middel for upersonlige Opgavers Løsning. Kulturen skal naa sin Fuldendelse i Personligheden, saa at denne selv kommer til at staa som den højeste Kultur. Det personlige Liv maa hverken ødes i frugtesløs Kamp mod uovervindelig Modstand eller spredes og indsnevres ved for stor Mangfoldighed eller Ensidighed. Kulturen indeholder en Mulighed for, at Menneskene kunne komme til at sætte sig højere Formaal og til at voxe med deres højere Formaal; det er denne Mulighed, Etiken fordrer benyttet. Sværmeriet for Naturtilstanden er uetisk, naar det fører til at opgive Arbejdet. Et karrigt Indhold er let nok at ordne; hvor der ingen Forskelligheder og Modsætninger er, er det let nok at holde aandelig Disharmoni borte. Ofte kan vel en Indskrænkning af Fornødenhederne være den eneste Mulighed til at vinde Sejr over Hindringerne. Men ofte kan netop det, at der føles Savn og Mangel, vække nye Kræfter og derved muliggøre en Tilfredsstillelse, som ellers ikke havde været mulig. Ingen af de to Paastande, hverken den, at Fornødenhederne skulle indskrænkes, eller den, at de skulle forøges, for at Velfærd kan opnaas, er derfor ubetinget sand.

Dette faar sin Anvendelse, naar der bliver Spørgsmaal om, med hvilken Ret man ophæver den Harmoni og Lykke, som er til Stede, for at føre Menneskene ind paa nye Veje paa den aandelige eller materielle Kulturs Omraade. Saaledes naar vilde Nationer rives ud af deres »Naturtilstand«, — naar man berøver Barnet dets Illusioner eller vækker nye Fornødenheder hos det, — naar man vækker Tvivlen, hvor der før raadede en blind, men tryg Tro. Afgørelsen kan i saadanne Tilfælde kun ske ved Hjælp af Velfærdsprincipet. Dersom man er sikker paa, at der ad den nye Vej vil kunne vindes en ny Harmoni, enny Tilfredsstillelse, som har fastere Grund og rigere Indhold end den tidligere, saa er det berettiget at gribe ind. Og det bliver Pligt, hvor man staar overfor en Søvngængertilstand, der kan ende med Ulykke for det sovende Individ selv og Andre. Et Menneskes Idyl kan medføre Skade og Smerte for Andre eller dog forringe deres Lykke. Der kan være ubrugte Kræfter, som Slægten trænger til, skønt Individet hidtil ikke har følt Trang til at bruge dem. Selvom de skulle vækkes ved et smerteligt Stød, kan det være Pligt at bibringe det. Det kan i det enkelte Tilfælde være overordentligt vanskeligt at afgøre, om et saadant smerteligt Stød skal bibringes. Den etiske Kalkule vil aldrig kunne føre til fuld Sikkerhed: der maa

voves, og der maa gøres et Spring ud i Mørket. Velfærdsprincipet kan herved kun tjene som ledende Synspunkt. Det strider ikke mod det, at der voves; men det strider mod det, at Springet ud i Mørket voves, naar man ikke har et Haab om, at der gives Lys paa den anden Side af Mørket. Forholdet kan oplyses ved en Analogi, der dog er Mere end en Analogi. Det strider ikke mod Erfaringsvidenskabens Metode at opstille Hypoteser, naar man kun fastholder Bestræbelsen for at vinde Erfaringens Bekræftelse for disse Hypoteser. Enhver Hypotese er et Vovestykke, men Videnskabens Historie viser os, at uden saadanne Vovestykker var vor Erkendelse ikke gaaet frem. Saaledes vil det ogsaa være en Konsekvens af Velfærdsprincipet, at der maa voves, at der ikke altid kan ventes, til fuld Garanti for lykkebringende Virkninger er opnaaet. Velfærdsprincipet maa udtrykkeligt føre til en Betænkelighed ved at lade Reflexion og Overvejelse af Grunde for og imod spille for stor en Rolle, da derved den energiske og resolute Handlen, der faktisk viser sig at være af saa stor Betydning, udelukkes. Paul Hensel*Ethisches Wissen und ethisches Handeln*. Ein Beitrag zur Methodenlehre der Ethik. Freiburg i. Br. 1889. p. 31. siger i sin Kritik af Utilitarianismen: »Den forsigtige Utilitarianer maa i hvert Tilfælde forholde sig afvisende overfor et Forsøg paa at føre Samfundet ind paa nye og uprøvede Veje; ti ethvert saadant Forsøg forstyrrer utvivlsomt megen Lykke, og det er problematisk,om det formaar at skabe ny Lykke«. Men netop Velfærdsprincipet fører til ikke at være altfor forsigtig. Forsigtighed er en Borgemesterdyd, men det vilde ikke stemme med Velfærdsprincipet, om vi alle vare Borgemestre, og selv Borgemestre kunne være for forsigtige. Utilitarianismens Tilhængere have især i en tidligere Tid ofte — ligesom Empiristerne idethele — undervurderet Vovestykkets, Hypotesens Betydning. Men det var en afgjort Inkonsekvens fra deres Side, og derpaa kan ingen afgørende Indvending mod Velfærdsprincipet bygges. Naar Hensel desuden udtaler: »Hvor store Ideer træde i Kamp med hverandre, paa Vendepunkterne i Historien, hvor en ny Tid kommer til Verden under tusindfoldige Kvaler, dér maa Utilitarianismen forstumme«, — saa overser han, at de store Ideer i Historien netop stedse pege hen til et højere Livstrin, et Personlighedernes Rige af fuldkomnere Art, end de bestaaende Samfund muliggjorde, og at det kun var i Tillid til den større Værdi af de Goder, dette Rige vilde bringe, at man vovede Kampen. Men han overser tillige, at Historien faktisk ikke naar sine Resultater hverken ad de korteste eller ad de reneste Veje, og at man ikke behøver at billige disse Veje, fordi man fastholder Værdien af det, der gennem mange Forskydninger er opnaaet ved at følge dem. Resultatet helliger ikke Metoden.

Dersom vi stedse vilde rette vor Færd efter den Trang og de Fornødenheder, som Menneskene i Øjeblikket havde, saa vilde vi derved sænke Niveauet for det menneskelige Liv og den menneskelige Kultur. Velfærdsprincipet fordrer, at vi ikke sky Striden mod Fordomme og Træghed. Det Bedste, man kan gøre for Andre, er ofte simpelthen at lade dem føle, at de endnu i deres Ønsker og Fornødenheder staa for lavt og ikke stille tilstrækkeligt store Fordringer. Saaledes gaar — for at tage et enkelt Exempel — den store Kunstner ofte sin ensomme Gang, uforstaaet eller endog miskendt af den store Mængde. Og dog følger han Velfærdsprincipet, uden at han maaske tænker derpaa, ved strengt at hævde Kunstens Fordringer. Han forøger Slægtens aandelige Kapital og skænker den en Kraft, som i Fremtiden kan komme til at virke i store Kredse. Kun en kortsynet Opfattelse og Anvendelse af Velfærdsprincipet holder sig til deni Øjeblikket herskende Trang i Stedet for at se hen til Slægtens varige Livsbetingelser og til de stadige Kilder for nyt Liv og ny Virksomhed. Goethe sagde (i en Samtale med Eckermann): »Jeg har i mit Kald som Forfatter aldrig spurgt: hvad vil den store Masse, og hvorledes kan jeg gavne det Hele? Jeg har stedse kun tragtet efter at gøre mig selv indsigtsfuldere og bedre, at forhøje min egen Personligheds Værdi og saa stedse kun udtale, hvad jeg havde erkendt som Godt og Sandt«. Hvis han havde villet rette sig efter Publikums Smag og Evner, vilde han kunne have gjort større øjeblikkelig Virkning, men hans Værker vilde saa ogsaa have havt en kortere Levetid, og han vilde ikke være bleven den store Lærer for mange Slægter. — Hvor stor en Horisont der i det enkelte Tilfælde skal anlægges ved Drøftelsen af en Handlings eller en Bestræbelses Værdi, derom kan der Intet siges i Almindelighed. Med en kraftig Overbevisning om at have Betingelser for at udrette Noget forbinder sig i Regelen en mere eller mindre bevidst og tillidsfuld Appel til Fremtidens Dom. Der maa voves, hver Gang Noget skal sættes ind i Verdens store, for os uoverskuelige Sammenhæng. Og selv hvad den senere følgende Erfaringsbekræftelse angaar, den, der historisk afgør Vovestykkets Værdi, gælder det, at den ikke kan blive helt afsluttet nogensinde, saa længe den historiske Udvikling varer. Der vil stedse kunne blive Tale om en Omvurdering. Nietzsche har endog forlangt en

»Omvurdering af alle Værdier«. Det er at tage Munden vel fuld; men en Grænse for, hvorlangt den Omvurdering, der stadigt gaar for sig og maa gaa for sig, skal udstrækkes, kan ikke paa Forhaand sættes. Det vil derfor være umuligt at danne et absolut afsluttet etisk System. Enhver Videnskab, der fastholder Nødvendigheden af Erfaringsbekræftelse (Verifikation), maa til enhver Tid staa med Ufuldendthedens Præg. Det er derfor ingen afgørende Indvending mod den Opfattelse af Etiken, som her gøres gældende, at den kun fører til »empirisk Vished«Axel Hägerström: *Undersøkning af den empiristiska etikens möjlighet*. Upsala 1895. p. 16. 129.. Ligesom de menneskelige Vurderingsmotiver ere i stadigUdvikling, saaledes vil ogsaa en mere udstrakt Anvendelse af Vurderingsprinciperne stedse være mulig. Vi ere stadigt undervejs — og ikke alene vi: Verden, Tilværelsen idethele er maaske heller ikke færdig, men i stadig Udvikling. Selve den etiske Stræben er jo et Tegn paa, at Verden ikke er færdig. Der er en Del af Verdensarbejdet, som kun Mennesker kunne gøre. En Del af Verdensudviklingen foregaar gennem selve den menneskelige Handlen.

5. De Veje, den menneskelige Handlen følger for at naa sine Formaal, ere ingenlunde ligegyldige. Som vi have set, er det ifølge Velfærdsprincipet en Ufuldkommenhed, naar Vej og Maal, Aarsag og Virkning staa i udvortes Forhold til hinanden. Disse Veje ville være des fuldkomnere, jo mere de Midler, der anvendes, ere i selve Formaalets Aand, eller, som Bruno Wille har udtrykt det, ere *rene Midler*. Den bekendte Sætning, at Hensigten helliger Midlet, gaar ud fra et rent udvortes Forhold mellem Middel og Formaal. Jo mere Midlet er i Formaalets Aand, altsaa i sig selv er »helligt«, des mere er Formaalet allerede opnaaet, skønt vi endnu ere undervejs: det er opnaaet i det Sindelag, der fører til Virken i Formaalets Aand og altsaa er en Antecipation af Formaalet. Selve den Sætning, at Hensigten helliger Midlet, kan iøvrigt have sin Berettigelse. Der kan være Tilfælde, hvor vi i et Formaals Tjeneste gøre og maa gøre Ting, vi ellers ikke vilde gøre — ikke fordi de ere slette, men fordi de ere indifferente: hvad der under andre Forhold ingen Værdi har for os, faar nu Værdi som Middel. Den moderne jesuitiske Etik indskrænker Sætningen til at gælde saadanne TilfældeCathrein: *Philosophia moralis*, p. 80.. Men dertil kommer endnu saadanne Tilfælde, hvor et mindre Onde maa paaføres, for at et større Onde kan undgaas. Naar et Menneske, der er ved at dø af Sult, slaar en Rude ind i en Bagerbutik og tager et Stykke Brød, foretager han en Handling, der kun helliges ved Hensigten. Herhen hører ogsaa al Opdragelse gennem Straflidelse. Efter Velfærdsprincipet er jo Tilføjelse af Smerte berettiget og nødvendig, naar den er eneste Middel til et uundværligt Gode;men det er ogsaa den eneste Grund, der kan gøre Smertetilføjelsen tilstedelig. Naturligvis vil da det Afgørende være, om Formaalet selv virkeligt er »helligt«; er det ikke det, kan det ikke hellige Midlet. Er det saaledes egoistiske Formaal eller Partiformaal (kirkelige, politiske, literære o. s. v.), der ligge til Grund, saa bliver Sætningen betænkelig. Og selvom Formaalet virkeligt er værdifuldt, er det ikke sagt, at det formaar at hellige Midlet. Anvendelsen af et Middel kan medføre Sidevirkninger, der volde større Fordærv, end Opgivelsen af den gode Hensigt vilde gøre. Den, der vilde myrde i ædel Hensigt, vilde sikkert ved et saadant Brud paa de elementære Love for menneskeligt Samliv frembringe et større Onde, end han kunde afhjælpe ved at opnaa sin Hensigt. Attentater ramme i Regelen kun de ydre Følger af eller Symptomer paa en slet social Tilstand, ikke den egentlige Aarsag, og de bidrage ofte til at gøre Ondt værre. Betydningsfulde Formaal kræve en lang Udviklingsgang til deres Virkeliggørelse og muliggøres ofte netop kun, naar der ikke sker noget Brud paa de elementære etiske Love, man mener sig berettiget til at bryde i Bevidsthed om sin gode Hensigt. Bedre sociale Tilstande opnaas ved at virke paa Folkets Karakter og Tænkemaade, ved at udvikle dets Kræfter og Hjælpekilder. Det staar endeligt som et psykologisk Problem, hvorledes den ædle Hensigt og det raa eller grusomme Middel kunne bo Side om Side i samme Sjæl. Det kan vel kun forklares ved den dybe Indignation, Modstanden mod det store Formaal avler: men Handlinger, der blive til paa denne Maade, ere snarere at opfatte som Symptomer, som Udslag af en ulykkelig social Tilstand og af den forpinte Stemning, en saadan har vakt hos idealistiske Naturer, end som Villiesytringer, der kunne have forbilledlig Karakter og gøre Krav paa »Hellighed«. Og netop her ligge Sidevirkninger saa overordentligt nær: gennem Motivforskydning kan det, der først kun modstræbende valgtes som Middel, brede sig i Sjælen og tilsidst blive Hovedformaalet. Hvad der indledes i rent ideal Form kan gennem stigende Bitterhed ende i blind Hadefuldhed og Ødelæggelseslyst. Det er en farlig Vej, man betræder, naar man begynder at vælge Midler, der først skulle »helliges«. Statskupenes ogAttentaternes

Historie vidner herom. — Foruden den uvilkaarlige Motivforskydning gives der ogsaa en vilkaarlig Forskydning, nemlig naar man »drejer Hensigten« for at faa Lov til at udføre Handlinger, man har Lyst til. Det var Tilladeligheden af dette, Pascal beskyldte Jesuiterne for at lære: skønt Kristus forbyder at gengælde Ondt med Ondt, skulde vi dog have Lov at forfølge vore Fjender, naar vi blot gøre det — ikke for at tilføje dem Ondt, men — for at hævde vor Ære!*Lettres ecrites à un provincial*. VII.

VIII. INDIVIDUEL OG SOCIAL ETIK.

1. Der er nogle Begreber, som uundgaaeligt ville blive dannede, hvergang en etisk Teori udvikles i sit fulde Omfang, idet de betegne forskellige Sider ved eller Synspunkter for al etisk Handlen.

En Handling maa have et Formaal, som bestaar i det Værdifulde, der tilstræbes. Begrebet om det er Begrebet om *det Gode*. Ethvert Formaal staar som et Gode, og dette Begreb er i sin Almindelighed fælles for alle praktiske Videnskaber, for Nationaløkonomi og Retslære, saavel som for Etik. (Smlgn. III, 1—14). En Etiks hele Karakter og Retning bestemmes ved de Formaal, som fra først af lægges til Grund, og derfor opstaa de største Vanskeligheder i enhver etisk Diskussion, naar Striden kommer til at angaa de fundamentale Formaal (Grundværdierne, Vurderingsmotiverne). (Smlgn. III, 12—13). Hvad der faar Værdi og derfor kan blive Formaal, afhænger af Livets, særlig Sjælelivets Trang og Stræben og vil være forskelligt paa Livets forskellige Trin. (Smlgn. I, 4; III, 13. 21).

I Begrebet Formaal ligger allerede Forudsætningen om en vis Afstand mellem det Tilstræbte og den givne Tilstand. Det Attentaternes Historie vidner herom. — Foruden den uvilkaarlige Motivforskydning gives der ogsaa en vilkaarlig Forskydning, nemlig naar man »drejer Hensigten« for at faa Lov til at udføre Handlinger, man har Lyst til. Det var Tilladeligheden af dette, Pascal beskyldte Jesuiterne for at lære: skønt Kristus forbyder at gengælde Ondt med Ondt, skulde vi dog have Lov at forfølge vore Fjender, naar vi blot gøre det — ikke for at tilføje dem Ondt, men — for at hævde vor Ære!*Lettres ecrites à un provincial*. VII.

VIII. INDIVIDUEL OG SOCIAL ETIK.

1. Der er nogle Begreber, som uundgaaeligt ville blive dannede, hvergang en etisk Teori udvikles i sit fulde Omfang, idet de betegne forskellige Sider ved eller Synspunkter for al etisk Handlen.

En Handling maa have et Formaal, som bestaar i det Værdifulde, der tilstræbes. Begrebet om det er Begrebet om *det Gode*. Ethvert Formaal staar som et Gode, og dette Begreb er i sin Almindelighed fælles for alle praktiske Videnskaber, for Nationaløkonomi og Retslære, saavel som for Etik. (Smlgn. III, 1—14). En Etiks hele Karakter og Retning bestemmes ved de Formaal, som fra først af lægges til Grund, og derfor opstaa de største Vanskeligheder i enhver etisk Diskussion, naar Striden kommer til at angaa de fundamentale Formaal (Grundværdierne, Vurderingsmotiverne). (Smlgn. III, 12—13). Hvad der faar Værdi og derfor kan blive Formaal, afhænger af Livets, særlig Sjælelivets Trang og Stræben og vil være forskelligt paa Livets forskellige Trin. (Smlgn. I, 4; III, 13. 21).

I Begrebet Formaal ligger allerede Forudsætningen om en vis Afstand mellem det Tilstræbte og den givne Tilstand. Detumiddelbart givne Værdifulde behøver ikke at opstilles som Formaal, uden forsaavidt det gælder at bevare det i Fremtiden. Naar nu Afstandsmomentet særligt fremhæves, idet Vanskelighederne ved Formaalets Opnaaelse skærpes, opstaar Begrebet *Pligt*. Tilvejebringelsen af det, der er anerkendt som et Gode, bliver da en bevidst Opgave; Mennesket føler sig bundet til at arbejde for det og til at skyde modstaaende Tendenser tilbage. Forudsætningen herfor er, at Mennesket vil fastholde Sammenhængen og Overensstemmelsen med sig selv,

forblive identisk med sig selv, tro mod sig selv gennem de skiftende Øjeblikke og Forhold. Kun da vil det hævde Overbevisningen om den anerkendte Værdis Gyldighed ud over Anerkendelsens Øjeblik. Fra Selvopholdelsens Synspunkt bliver det Pligt at underordne Øjeblikkets Tilfredsstillelse under Hævdelsen af Livets mere omfattende Værdier; fra Slægtens Synspunkt bliver det Pligt at underordne de rent individuelle Interesser under de fælles. (Smlgn. III, 5—7. 9—10).

Begrebet Pligt angaar særligt de enkelte Handlinger, der for Selvbesindelsen staa som nødvendig Konsekvens af det anerkendte Formaal. Lægges derimod Vægten paa de blivende Karakteregenskaber, som efter deres Natur ville føre til Bestræbelser for at virkeliggøre Formaalet, opstaar Begrebet *Dyd*. Mellem Pligt og Dyd er der i Etiken en lignende Forskel som mellem Sindsbevægelse og Sindelag i Psykologien. (Smlgn. Psykologi VI E, 5). Pligt forudsætter en Koncentration af den etiske Følelse paa et enkelt Punkt, med en bevidst Anstrengelse i det enkelte Øjeblik; Dyd forudsætter en varig Stemning og Stræben, uden at den Konsekvens, med hvilken den enkelte Handling følger af det anerkendte Formaal, behøver at være Genstand for fuld Bevidsthed. Ligesom Overgangen fra den umiddelbare Værdifølelse til Pligtfølelsen sker ved stigende Betoning af Afstandsmomentet, saaledes sker Overgangen fra Pligt til Dyd ved stigende Indøvelse i de Stemninger og Bestræbelser, det anerkendte Formaal fremkalder, indtil den "enkelte Handling til sidst fremgaar af uvilkaarlig Trang.

Begreberne Pligt og Dyd udspringe med direkte Konsekvens af Begrebet om det Gode. Begrebet *Ret* er derimod enindirekte Konsekvens af det. Etisk berettiget er Alt, hvad der ikke strider imod eller hæmmer den Grundværdi, mit højeste Formaal forudsætter, og derfor heller ikke strider mod nogen Pligt eller Dyd. Jeg er i min gode etiske Ret overalt, hvor min Samvittighed ingen Indsigelse kan gøre, og hvor jeg derfor ogsaa fordrer, at Andre skulle anerkende min Færd. Udebliver denne Anerkendelse, appellerer jeg trygt fra den ufuldkomne Samvittighed til en fuldkommen Samvittighed, som jeg haaber vil udvikle sig, og som jeg stræber at faa udviklet hos dem. Det etisk Berettigede er den frie Livsudfoldelse, den frie Brug af Kræfterne. Livet er ikke til for Samvittighedens Skyld, men Samvittigheden for Livets Skyld; derfor hævder Samvittigheden mig i min Færd, naar denne ikke krænker Livets Værdier. Først og fremmest staar selve Grundværdien som berettiget, kun underlagt den Betingelse, at den skal virkeliggøres paa en med dens eget Væsen stemmende Maade. (Smlgn. VII, 5). — Det etisk Berettigede er ikke blot af negativ Natur. Det er urigtigt at kalde det det Tilladelige. Deri vilde ligge, at det blot taales. Men hvor Livet har udfoldet sig frit, uden at Samvittigheden behøver at gribe regulerende ind, der er det Maal, hvorefter al etisk Udvikling stræber, allerede naat, Det er af afgørende Betydning, at det samvittighedsfrie Omraade ikke indskrænkes. Etiken peger her ud over sig selv, til en Tingenes Orden, hvor den selv ikke behøver at existere. Da det er Pligt at arbejde henimod en saadan Tingenes Orden, er det ogsaa en Pligt at hævde sin Ret, hvor den falder sammen med Livets egen Ret. Det er her Retten, der begrunder Pligten. Det etisk Berettigede udspringer af samme Kilde som Begreberne Pligt og Dyd, men nærmere ved Kildens Udspring end disse. —

Enhver Etiks Karakter bestemmes ved det Forhold, i hvilket disse fire Grundbegreber træde til hverandre. De hænge saa nøje sammen, at man stedse, paa en mere eller mindre naturlig Maade, vil kunne finde sin Vej fra ethvert af dem som Udgangspunkt til de andre tre. De angive de vigtigste formelle Synspunkter, fra hvilke enhver Handling og ethvert Forhold kan betragtes i etisk Henseende. Det vil naturligvis være af afgørende Betydning til Karakteristik af en etisk Teori, hvilket afdisse Begreber, den tager som Udgangspunkt. Hvis man vil grunde Etiken paa Erfaring, kan der dog ikke være Tvivl om, at Begrebet om det Gode maa være Etikens første Begreb. En Handling, en Stræben og en Vurdering forudsætte nødvendigvis et Formaal, og et Formaal forudsætter igen en umiddelbar Værdi. Dette Udgangspunkt greb da ogsaa *den græske Etik*, og dens Betydning for alle Tider beror ikke mindst derpaa. I skarp Modsætning hertil vilde Kant lægge Pligtbegrebet til Grund og bestemme de andre etiske Grundbegreber ud fra det. Kun paa en kunstig Maade kunde han ad denne Vej udlede specielle FormaalSmlgn. nedenfor VIII, 6, og *Den nyere Filosofis Historie*.[2] II. p. 81—84.; Hovedformaalet blev for ham selve Pligtvillien, som han udtalte det i sin berømte Sætning: »Der kan ikke tænkes Noget i Verden eller udenfor Verden, som kunde kaldes godt uden Begrænsning, uden ene og alene den gode Villie.« Paa Spørgsmaalet om, naar en Villie da er god, svarer Kant: naar den er i Overensstemmelse med et Fornuftvæsens Natur og derfor i sine Principer den samme hos ethvert Fornuftvæsen. Paa denne Maade bliver Pligten selv det

højeste Gode. Dyden bestaar for Kant i den Energi, med hvilken Mennesket øver sin Pligt (die Stärke des Menschen in Befolgung seiner Pflicht. Tugendlehre § IX). Der er derfor mange Pligter, men kun én Dyd og ét Gode. — Overfor Kant fremhævede Schleiermacher, at man ikke kan ville og handle uden at have et Formaal. (Se ovenfor III, 1). Han viste nærmere i en Række interessante Afhandlinger (som findes i andet Bind af hans filosofiske Skrifter), hvorledes Begreberne det Gode, Pligten og Dyden indbyrdes føre over til hverandre. I sin egen Etik lagde han Begrebet om Formaalet til Grund og afledede de to andre Grundbegreber af det. (*Philosophische Sittenlehre*. § 113—121). Begrebet Ret opstiller han ikke i denne Sammenhæng. Dog har han indirekte forberedt det gennem sin Kritik af Begrebet det Tilladelige, der — som han træffende viser — hører hjemme i Retslæren, ikke i Etiken, og kun kommer ind i Etiken, naar man forvexler denne med Retslæren*Ueber den Begriff des Erlaubten*. (Werke zur Philos. II.) p. 443—445.. I samme Retning som

Schleiermacher maa naturligvis Utilitarianismen, og overhovedet al Velfærdsetik gaa. — Det tredie Grundbegreb, Dyden eller den etiske Karakteregenskab, lægges i nyere Tid til Grund i Herbarts EtikSmlgn. *Den nyere Filosofis Historie.*[2] II. p. 254 f.. Etiken bliver her først og fremmest en Beskrivelse af Egenskaber, en Opstilling af Forbilleder. Foruden Herbart gaar ogsaa *den svenske Idealisme* og hos os F. C. Sibberns Moralfilosofi i denne RetningBiberg kritiserede Schleiermachers Lære om de tre Grundbegreber og fordrede Dydsbegrebet lagt til Grund, fordi det angiver den etiske Handlings Kilde (fons actionis), medens Pligtbegrebet angiver den enkelte Handling (actio), der stammer fra denne Kilde, og det Gode det Resultat, der opstaar ved Handlingen (opus morale). (Smlgn. Axel Nyblæus: *Den filosofiska forskningen i Sverige*. III, 2. p. 228). »Al Sædelighed«, siger Boström (*Föreläsningar i Etiken*. Udg. af Ribbing. p. 70), »beror paa Villien som Princip eller Udgangspunkt . . . Den kan betragtes 1) som hvilende: som Beskaffenhed, men tillige Grund for Virksomheden; 2) som vordende: hvorved den har Ideen til Lov; 3) som tilbleven eller opnaaet, eller som det højeste Gode.« — F. C. Sibbern lægger Læren om Sindelaget (Grunddyderne) til Grund, fordi det afhænger af den Maade, paa hvilken Mennesket er indordnet i Livets store Helhed. Derefter følger Læren om Formaalene og tilsidst Læren om Pligterne. *Moralphilosophie som Retsindigheds- og Tilbørlighedslære*. p. 20.. Vanskeligheden for at genneraføre den beror paa, at en Karakteregenskabs Værdi kun kan begrundes ved, at den indeholder en Tendens til at virke i Retning af et værdifuldt Maal. Begrebet Dyd afhænger ligesom Begrebet Pligt af Begrebet det Gode.

Da jeg i Aaret 1896 holdt Forelæsninger i Zürich over etisk Principlære, holdt jeg mig væsentligt til Begrebet Formaal og drøftede de Problemer, deri indeholdes. Da Pligtbegrebet kun udspringer, hvor et Afstandsforhold indtræder mellem Værdi og Virkelighed, og da Pligtens Værdi afhænger af Formaalets Værdi, omtalte jeg ikke særligt det. I en Diskussion, der afholdtes efter Foredragenes Slutning, blev det indvendt imod mig, at Pligtbegrebet savnedes i min Fremstilling. Jeg svarede: »Pligtbegrebet hører ikke til Principlæren. Ti Pligt opstaar først, naar det principielt Anerkendte skal fastholdes og gennemføres iVirkeligheden. Jeg beundrer Kants Skildring af Pligtbevidstheden, der i store, fundamentale Træk fremstiller denne betydningsfulde Side af det etiske Liv. Men Kant har grebet fejl deri, at han opfatter Pligtbegrebet rent formelt og ikke som betinget ved reale Formaal. Hans psykologiske Forklaring er ikke saa god som hans psykologiske Beskrivelse. Men ethvert etisk Standpunkt kan optage Kants Beskrivelse af Pligtbevidstheden, saa snart det drejer sig om, hvorledes de af Villien satte Formaal og Principer skulle fastholdes og gennemføres i Livets Kamp.« —

De omtalte fire Begreber ville atter og atter komme til Anvendelse ved de enkelte Spørgsmaal indenfor den specielle Etik. Men det vilde ikke være hensigtsmæssigt at lægge dem til Grund for Inddelingen af Etiken. Ti det samme reale Indhold vilde komme igen under alle fire Synspunkter. Og desuden beror Forholdet mellem dem i hvert enkelt Tilfælde paa individuelle og historiske Betingelser. Hvad der for det ene Menneske har umiddelbar Værdi, har maaske for det andet Menneske kun middelbar Værdi og kræver derfor en səregen Anstrengelse, naar det skal holdes fast: hvad der for hin er et Gode, bliver for denne en Pligt. Maaske er hos en Tredie Karakteren saa udviklet, at der uden Anstrengelse udløses en Stræben efter at hævde det Værdifulde.

I Stedet for den rent formelle Inddeling, der kunde bygges paa de omtalte Grundbegreber, er det

hensigtsmæssigere at følge en mere real Inddeling. *Den etiske Verden* strækker sig fra Øjeblikket til Menneskeheden. Hvad der udfylder Øjeblikkene, vurderes fra den individuelle Livshelheds Synspunkt, hvad der udfylder Individets Liv, vurderes tillige fra Samfundets Synspunkt, og ethvert større eller mindre Samfund vurderes tilsidst fra Menneskehedens Synspunkt. Den mest indgribende Modsætning vil her være den mellem det enkelte Individ og Samfundet. De forskellige Arter af Samfund frembyde fælles Træk, og de bestaa alle af Individer som deres sidste Elementer. Spørgsmaalet bliver da om Forholdet mellem *individuel og social Etik*. Omfatter den ene af disse den anden, eller staa de sideordnede med lige Ret?

2. Se vi først *historisk* paa Forholdet mellem Individ ogSamfund, da træffe vi paa tidligere Udviklingstrin ikke Individet som Indebaver af særlige Pligter og Rettigheder. Det betragtes kun som socialt Element. Den Vægt, der til forskellige Tider og hos forskellige Folk lægges paa individuelle Dyder som Selvbeherskelse, Maadehold o. lign., finder sin Forklaring ved, at det var saadanne Egenskaber, som Stammen til den givne Tid behøvede. Den Beundring, som næres for de individuelle Dyder, skyldes altsaa oprindeligt deres sociale Betydning. Den primitive Etik er den sociale Etik, og den individuelle Etik udvikler sig af denne. For Grækenlands Vedkommende repræsentere de filosofiske Skoler Udviklingen af en individuel, til Dels en individualistisk Etik. Der lægges stigende Vægt paa Harmonien i Individets egen Natur, paa Individets Sindelag og Karakter, og Samfundet betragtes tilsidst som blot ydre Middel for Individets Selvudvikling. I den kristelige Ide om den Enkeltes Sjæl, som skal reddes for enhver Pris, ligger den samme Henpegen mod den enkelte Personlighed. De moderne Emancipationsbestræbelser stille mere og mere Individet frit overfor de sociale Former og ser det, der foregaar i det og med det, som det egentligt Afgørende. Og dog vil det vise sig, at den sociale Etik ikke blot historisk, men ogsaa begrebsmæssigt stedse forudsættes af den individuelle Etik.

3. Man kunde mene, at *den individuelle Etik* maatte være *den egentlige Etik*, da det jo stedse er enkelte, bestemte Individer, vi paa det etiske Omraade have med at gøre. Etiske Domme angaa Villen og Handlen, og der villes og handles stedse af enkelte, bestemte Individer. Et Samfund handler kun, forsaavidt de enkelte Individer handle. Og ethvert af disse handlende Individer synes tilsidst kun at have med sig selv at gøre. Det skal handle efter sin egen Samvittighed; det kan ikke direkte sætte sig ind i, hvad der foregaar i Andres Indre; det har da kun at sørge for, at det ikke selv tager Skade paa sin Sjæl; og naar Enhver gør saa, vil det staa vel til med Samfundet!

Denne Synsmaade har øvet stor Indflydelse. Den kommer, som allerede berørt, først frem i den græske Filosofi. Det var især Kynikerne og Stoikerne, som hævdede et saadantSelvhensyn, en højere Selvopholdelse som det Vigtigste i etisk Henseende. De ere i denne Henseende Kristendommens Forgængere. I vor moderne Tid er S. Kierkegaard den store Repræsentant for den Enkeltes Etik. Under Paavirkning fra ham findes den samme Tankegang i Heegards Bog »Om Intolerance«, hvor Trangen til Samkvem med Andre endog karakteriseres som en Trang til »at se, høre, nyde, eller at beundres, smigres og tilbedes«. I Henrik Ibsens »Dukkehjem« kommer den samme Tendens frem, naar Nora i Kraft af det Princip, at vi have Pligter mod os selv før imod Andre, drager sig ud af sine allernærmeste Forhold — for at blive Menneske!

Denne Opfattelse er trods al sin Ensidighed fremgaaet af en betydningsfuld etisk Tankegang. De enkelte Personligheder ere det levende Stof, i hvilket det Etiske har sin Virkelighed. Men deraf følger ikke, at hele Tilværelsen, Samfundet og alle andre Individer skulle gøres til Midler for den Enkeltes Selvudvikling. Det vilde medføre en Isolation, en ensidig Optagethed af sig selv, der let vilde gaa over til Egoisme. Der gives ligesaavel en asketisk Egoisme, som der gives en nydende eller en magtsyg Egoisme. Den Enkelte mister Evnen til Selvhengivelse. Blikket fæstes mod den egne Velfærd, ikke mod den store, fælles Velfærd, af hvilken den egne er en Del. Der næres her ængstelige Forestillinger om, hvad Selvet eller Personligheden taaler og behøver. Man tror kun at kunne bevare sig selv ved uafbrudt at have Opmærksomheden henvendt paa sig selv. Men et Selv er ikke saa skrøbelig en Ting. Det bliver netop skrøbeligt ved den megen Selvomsorg. Et sundt og kraftigt Selv naas ved rask og kraftigt Arbejde paa virkelige Opgaver, og et stort og omfattende Selv naas kun, naar der arbejdes paa fælles Opgaver, naar man gør sig til Et med Noget, der er større end Selvet. Kun ved Selvforglemmelse voxer og udvikles Selvet. Ved at leve i Andre og i Andet end sig selv faar Individet nye og kraftige Impulser ogsaa for

sit eget individuelle Liv. Det hæves op over sin oprindelige snevre Kreds og fyldes af et rigere Indhold. Alt hvad et Menneske lever i og for gennem Sympatien, er en Berigelse og Udvidelse af dets Personlighed. Det er her paa ethvert Punkt baade Formaal ogMiddel. H. C. Ørsteds Grundsætning: »Glem dit Selv, men tab det ikke!« udtaler træffende, hvad det her gælder om. For den individuelle Etiks egen Skyld maa den altsaa ikke gøres til den eneste Etik.

Overvurderingen af den individuelle Etik hænger sammen med en abstrakt Forestillingsmaade, som drager Mennesket ud af de bestemte, historisk givne Forhold og først i det saaledes isolerede Væsen mener at have det sande Menneske. Men jeg er ikke *først* Menneske i al Almindelighed, og *derefter* Menneske i disse specielle Forhold. Jeg er ikke *først* Menneske, og *saa* Dansk, Borger, Familiefader o. s. v. Individualismen kommer naturligt frem i Tider, hvor de historisk givne Livsforhold tabe deres absolute Myndighed og ikke staa som de eneste mulige og berettigede. Da har den den store Betydning at nære en Frihedsbevidsthed, som kan blive en frugtbar Kilde for ny Udvikling. Men ikke blot medfører den, som jeg har søgt at vise, sine store Betænkeligheder fra selve den individuelle Etiks Standpunkt; — det vil ikke være muligt ud fra en saadan Betragtningsmaade at begrunde en Opfattelse af det menneskelige Samfundsliv, hvorved dette bliver Mere end blot Middel. Dettes Interesser og Opgaver kunne i det Højeste blive Øvelsesexempler for de enkelte Individer, Øvelsesexempler, som i og for sig ligesaa godt kunde ombyttes med andre.

En heit anden Art af Individualisme fremtræder i den nyeste Tid især i litterær og æstetisk Form. Frygt for Nivellering og Uniformering og for Mængdens aandelige Tyranni har især virket til at fremkalde den, og den fremtræder som en Kultus af det Sære, det Ensomme, det Ørkenagtige, det Egensindige, det Vovede. Paa det praktiske Omraade fører dette til Kultus af »Overmennesket«, og Overmennesket tænkes især som den overlegne Magt, der er hævet ikke blot over Fordomme og Sædvaner, men ogsaa over de Modsætninger, indenfor hvilke Massens Liv bevæger sig. Hvad der især synes at vække Beundring overfor det tænkte Overmenneske, er den Foragt, dette fra sit Standpunkt formaar at føle overfor den store Mængde. Det er dette Afstandsmoment (»das Pathos der Distanz«), der stilles i Forgrunden. Dermed forbinder sig da ofte denLængsel og Beundring, som de Svage og Syge naturligt føle overfor den store Kraft og den store Sundhed. Disse forskellige Tendenser lade sig paavise hos Friedrich Nietzsche. Saaledes fordrer han (*Jenseits von Gut und Böse*. Aphor. 258) af en herskende Stand, at den ikke skal begrunde sin Værdi ved den Funktion, den udøver i Samfundet, men at »dens Grundoverbevisning skal være, at Samfundet ikke er til for Samfundets Skyld, men kun som Underbygning og Grundlag, hvorpaa en udsøgt Art af Væsener formaar at hæve sig til sin højere Opgave og overhovedet til en højere Væren.«Jeg kan her ikke drøfte, hvorvidt vi i saadanne Udtalelser har Nietzsches egentlige Grundtanke. Herom maa jeg henvise til mit Skrift *Moderne Filosofer* (1904). Dog kommer Problemet om Forholdet mellem individuel og social Etik igen indenfor hin udsøgte Art af Væsener, nemlig ved Spørgsmaalet om deres Forhold til hverandre og til det Samfund, de danne. Om et af de Overmennesker, Nietzsche mest beundrede, Napoleon, er det blevet sagt, at han ikke kunde taale stolte Sjæle. Det blev hans Nemesis. Mange af Nietzsches Tilhængere undgaa af gode Grunde denne Nemesis. Der rober sig idethele hos dem en ret uinteresseret Følelse, forsaavidt som de selv synes meget langt fra at indtage det høje Stade, hvorfra den store Foragt kunde motiveres.

Paa en mere filosofisk Maade fremtræder Individualismen i den idealistiske Anarkisme, saaledes som den f. Ex. læres af den tyske Forfatter Bruno Wille. Bruno Willes Bog *Die Philosophie der Befreiung durch das reine Mittel* (Berlin 1894) giver en interessant og lærerig Fremstilling af dette Standpunkt Der fordres her, at Individualiteten skal udvikle sig indefra, og at alle Idealer skulle være selvskabte. Der protesteres mod al aandelig og fysisk Tvang, og en saadan Tvang finder Wille ogsaa i moralsk Paavirkning fra Andres Side. Idet han nu opfatter Samvittigheden som et blot ydre, socialt Produkt, erklærer han, at det frie Fornuftmenneske maa være samvittighedsløst.

Bruno Wille bygger paa en Tanke, der ogsaa har spillet

en betydningsfuld Rolle i den danske Tænknings HistorieSe min Bog *Søren Kierkegaard som Filosof*. Kbhvn. 1892. p. 22—27; 98—107.. Personligheden maa selv frembringe — eller paany frembringe — den Sandhed, der

skal være Sandhed for den. De etiske Domme maa udspringe af den Enkeltes egen Erfaring og Overbevisning; ellers ere de kun et Ekko af Omgivelsernes Domme. Enhver skal være sin egen indre Dommer, sin egen Autoritet. Al Indvirkning udefra skal gaa ud paa at frembringe Evnen til etisk Selvstændighed. Men hvad den idealistiske Anarkisme overser, er den pædagogiske Betydning, som Efterligning og Lydighed, overhovedet Autoritetsforholdet kan have. Den Enkelte behøver Hjælp fra Andre til at blive fri og selvstændig. Denne Hjælp kan meget ofte bedst ydes ad anden Vej end ved moralsk Bedømmelse. Direkte Moraliseren hindrer ofte Vækkelsen af Selvvirksomheden, idet den etiske Vurdering bibringes Individet helt færdig og formuleret i Stedet for at frembringes af det. Dog er direkte Moralisering virkeligt et »rent Middel« (smlgn. VII, 5), naar den gaar ud paa at vække Selverkendelsen og Udviklingstrangen. Denne Vækkelse kan ofte være smertelig; men der gives Smerter, som ere nødvendige Gennemgangsled til et højere Trin.

Forgæves vil man stræbe efter at naa det Højeste ad Isolationens Vej. Ikke blot faar den Enkelte sin Opdragelse i Samfundet, men ogsaa sit Indhold og sine Opgaver faar han kun ved Hengivelse til Slægtens Liv. Kun her bliver han delagtig i de højere Formaal, med hvilke han kan voxe. I den Kultus af Foragten, som den æstetiske Individualisme i den nyeste Tid er tilbøjelig til, kommer Umuligheden af Isolation for Dagen ved en ejendommelig Nemesis. Naar det er, hvad Nietzsche har kaldet *Afstandens Pathos*, der bestemmer det væsentlige Indhold, som dette Standpunkt faar, saa fører det netop til Afhængighed af den store Mængde; ti der maa være Nogen, man kan foragte, Nogen, man kan føle sig i Afstand fra. Det ophøjede Stade bruges væsentligt til derfra at se ned paa dem, der ikke have naat det. Man glemmer, at den sande aandeligeMagt og Overlegenhed viser sig i, at man har Evne til at bære ikke blot sit eget, men mange Andres Liv. Der gives, siger Spinoza, ingen Maade, paa hvilken et Menneske bedre kan ytre sin Aandskraft end ved at udvikle Andre til at leve efter deres egen frie Erkendelse.

4. Som Modstykke til denne Opfattelse optræder den, der fordrer *fuldstændig Omgivelse af sig selv* og betragter *Selvforglemmelse som den eneste Dyd.* Indenfor den nyere filosofiske Etik er et saadant Standpunkt gjort gældende af J. G. Fichte og A. Comte. Det sande Liv bestaar efter Fichte i at ofre sig for Slægten: »Der gives kun én Dyd, at glemme sig selv som Person, og kun én Last, at tænke paa sig selv . . . Den, som idethele taget tænker paa sig selv som Person og begærer Liv, Tilværelse og Nydelse uden i og for Slægten, han er — ved hvilke gode Gerninger han saa ellers paa andre Omraader søger at skjule sin Vanførhed — dog i Bund og Grund et simpelt, lille, slet og derfor usaligt Menneske«*Die Grundzüge eies gegenwärtigen Zeitalters*. Berlin 1806. p. 70 f.. Comte betegner ved det af ham indførte Ord *Altruisme*Af alter (den anden, d. v. s. Næsten), ligesom Egoisme af ego (jeg). den fuldstændige Opgaaen i Andre, den absolute Modsætning til Egoismen. Vel udtaler Comte, at Altruismen ikke undertrykker Selvhævdelsen; men dennes Berettigelse skal dog kun bero paa, at den helliges ved at arbejde i hins Tjeneste: baade Pligt og Lykke bestaa i *vivre pour autruiPolitique positive*. IV. p. 45—49. — Der er paa dette Punkt en vis Modsætning mellem Comte's tidligere og hans senere Standpunkt (*Den nyere Filosofis Historie*.[2] II. p. 346 f. og 357), som danner en Analogi til Modsætningen mellem Fichtes to Stadier (ib. 142 f. og 151 f.)..

Ogsaa denne Opfattelse er fremkaldt ved bestemte historiske Forhold, for Fichtes og Comtes Vedkommende ved Modsætningen til det 18. Aarhundredes Individualisme og Lykkemoral. Den gaar paa sin Vis, ligesom den individualistiske, ud fra en skarpere Modsætning mellem Selvhensyn og Hensyn til Andre, end der ifølge de virkelige Forhold behøver at være. Af Velfærdsprincipet følger, at den Enkelte *kun* er En blandt Mange; men der følger tillige, at den Enkelte ogsaa i Virkeligheden *er*En blandt de Mange. Enhver tæller med, og Giveren skal ikke slette sig ud for Modtagerens Skyld, ligesaa lidt som Modtageren skal gøres til blot Middel for Udviklingen af gode Egenskaber hos Giveren. Kun den isolerede, i sig selv hildede Selvtilfredsstillelse strider mod Velfærdsprincipet. Dersom Trangen til Selvopholdelse, Selvhævdelse og Selvudvikling var af det Onde, vilde vor inderste Natur være ond, og al Etik vilde da være selvmodsigende og umulig.

Vi vinde kun Kræfter og Midler til at virke for det, der er forskelligt fra os selv og større end os selv, derved, at vi bevare og udvikle vort eget Væsen. Hvis Etiken fordømmer Selvopholdelsesinstinktet, fordømmer den sine

egne Midler. Netop naar man stiller sig paa Altruismens Grund, bliver det en særlig Opgave for det enkelte Individ at styrke og udvikle sine Kræfter og Evner. Selvhævdelse og Selvudvikling arbejde i samme Retning som Altruismen. Ja, som Spencer bemærker, den Lykke, som fra et sundt og frisk Individ kan udstraale over Andre, er ofte mere værd end den, man bevidst og med stor Opofrelse kan berede dem. »Skønt vore etiske Ræsonnementer tage lidet Hensyn dertil, saa er det dog aabenbart, at da Lykke og Sorg ere smitsomme, er den Selvomsorg, der fører til Sundhed og Oprømthed, en Velgerning mod Andre«*Data of Ethics*. London 1879. p. 194.. Og dette gælder ikke mindst om den højere, ideelle Udvikling af Personligheden ved Arbejde for Interesser, der maaske ikke direkte komme Andre til Gode, som f. Ex. ved kunstneriske og videnskabelige Bestræbelser.

Ogsaa i anden Henseende vilde Etiken ved at lægge den absolute Altruisme til Grund komme i Modsigelse med sig selv. Al Opofrelse for Andre gaar jo dog ud paa at støtte deres Selvopholdelse, Selvhævdelse og Selvudvikling, og hvorledes kunne disse være berettigede hos Modtagerne, naar de ikke ere det hos Giverne? Den absolute Opofrelse for Andre vil endog kunne have en skadelig Indflydelse paa disse. Den, der stadigt modtager Opofrelser fra Andres Side, bliver let til Egoist, naar han da ikke gaar helt i Søvne uden at vide, hvad der gaar for sig.Han gøres til et passivt Væsen, der tager, hvad der gives, uden at sætte sig ind i, hvad der ofres for ham. Hans Evne til Arbejde svækkes, han bliver et Snyltedyr, ikke et selvstændigt, selvvirkende Væsen. Den rette Opofrelse maa være den, der hverken berøver Giver eller Modtager deres Selvstændighed, men gør dem begge til selvstændige Medlemmer af Personlighedernes Rige.

Saadanne Standpunkter som Fichte's og Comte's nærme sig til at opfatte Samfundet eller Slægten som et mystisk Hele, der har en Existens afset fra de enkelte Individer. En lignende Tendens fremtræder hos Hegel*Se Den nyere Filosofis Historie*.[2] - II. p. 181. og i den nyeste Tid hos Wundt og Paul Carus. Efter Wundt's OpfattelseWundt: *Ethik*. Eine Untersuchung der Thatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens.[3] II. p. 116. bestaar det »offentlige Vel« ikke i Summen af Velfærd hos saa mange Enkelte som muligt, og det almindelige Fremskridt bestaar ikke i Fremskridtet hos saa mange Individer som muligt. Ti ethvert Individ er et Døgnvæsen: »Hvor rigt velsignet og hvor fuldkommen den individuelle Existens saa ogsaa maatte være, den er dog blot en Draabe i Livets Ocean. Hvad kan individuel Lykke og individuel Smerte betyde for Verden?« Og CarusP. Carus: *The Ethical Problem.* Chicago 1890. p. III kfr. p. 33, 38, 40. — Smlgn. Diskussionen mellem Carus og mig i *The Monist*. Juli 1891. Jeg kan ikke se, at Carus ved sine nærmere Forklaringer berøver sin Ide dens Uklarhed, saalænge han (ligesom Wundt) negter, at man i Etiken stedse maa tænke sig et Indbegreb af Individer (af større eller mindre Omfang, maaske uoverskueligt Omfang), naar man vil operere med Begrebet Samfund. betegner Samfundslivet som »overindividuelt«; Etikens Formaal er efter ham »hverken Selvets egen eller andre Individers Velfærd, men Velfærd for de overindividuelle Interesser.«

Hvis Begrebet Samfund skal kunne anvendes videnskabeligt, maa det ske saaledes, at man paa ethvert Punkt kan afgøre, hvilken Gruppe af Individer det repræsenterer. Dette Begrebs store Betydning beror paa, at det udtrykker de samtidigt og successivt existerende Individers fælles og blivende

Interesser i Modsætning til enkelte Individers Interesser eller til en lille Gruppes eller en enkelt Generations Interesser. Den etiske Betragtning fører (paa det Standpunkt, hvor vi her have stillet os) til at betragte de menneskelige Handlinger ikke blot med Hensyn til den Enkeltes eller en begrænset Kreds's eller Tidsalders Velfærd, men med Hensyn til Samfundets eller hele Slægtens Velfærd, saavidt vi kunne efterspore dennes Betingelser. Men saasnart det viser sig umuligt at omsætte Begrebet om et Samfund i Begrebet om en Gruppe af Individer, der leve under visse bestemte Forhold, giver hint Begreb os ingen etisk Belæring; ingen etiske Normer kunne udledes af det. Mystik træder i Stedet for Tænkning.

En saadan Mystik kan have sin Betydning. Det kan vise sig umuligt at forme et tydeligt Begreb om den store Mængde af menneskelige Interesser, i hvilke en Handling eller en Livsordning under visse Forhold kan gribe ind paa afgørende Maade. Udtryk som Samfund og Slægt betegne meget godt det Uafsluttede og Uoverskuelige i mange af disse Virkningsrækker. Og de betegne tillige de Muligheder eller Dispositioner, den potentielle Energi, som menneskeligt Arbejde kan tilvejebringe og ophobe, og som maaske først i fjerne Tider kunne omsættes til

aktuelle Værdier, der føles af virkelige, personlige Væsener. Men naar man erklærer en saadan Omsætning for umulig eller unødvendig, bliver man stikkende i Mystiken. En Velfærd, der ikke paa et eller andet Stadium er bestemte Individers Velfærd, er en Selvmodsigelse. Og en Handling eller en Livsordning, der ikke paa et eller andet Tidspunkt leder til Velfærd for bestemte Individer, har ingen etisk Værdi. En Mulighed, der aldrig kan blive til Virkelighed, er en Umulighed.

Det enkelte Individ er kun en Draabe i Oceanet. Og Oceanet er ikke til for den enkelte Draabes Skyld alene. Men hvad er et Ocean, der ikke bestaar af Draaber? Og vil ikke hele Oceanet være klart, naar hver enkelt Draabe er klar? Og kun da er det fuldkomment klart.

Ligesom der er dem, der ikke kunne se Skoven for lutter Træer, saaledes er der dem, der ikke kunne se Træerne for lutter Skov. I Etiken viser dette sig ved, at menneskelig Stræbenbetragtes som Middel for overmenneskelige Formaal. Enhver Etik, der ikke vil opgive Muligheden af fremskridende Verifikation, maa fastholde, at Samfundet stedse repræsenteres af bestemte Individer. Derfor behøver den ikke at overse, at etisk Virken, ligesom al Kraftudfoldelse, hænger sammen med den hele Verdensproces.

5. Man kunde forsøge at gaa en Middelvej og stille *individuel og social Etik ved Siden af hinanden som to selvstændige Omraader*. Saaledes antage Bentham og Stuart Mill, at der gives et Omraade, hvor Individet er eneraadende, og et andet, hvor sociale Hensyn raade. Mill mener endog, at saadanne Fejl, der kun angaa os selv og ikke faa Indflydelse paa Andres Velfærd, ikke egentligt ere »moralske« Fejl. Taabelig Adfærd, slet Smag, lave og sanselige Drifters Herredømme, Mangel paa personlig Værdighed og paa Selvagtelse kunne efter Mill være tilstede, uden at Andres Interesser derved i mindste Maade berøres. Ingen er, mener Mill, sine Medmennesker i mindste Maade ansvarlig for sin Selvudvikling, »da det ikke er af Hensyn til Samfundets Vel, at man skal staa til Ansvar herfor«*Om Friheden.* Dansk Overs. p. 141 f. — Benthams Udtalelser om den »private Etik« (*Principles of Morals and Legislation*. XVII, 3. 20) ere ikke ganske tydelige, og der fremtræder hos ham en Tendens til helt at underordne den sociale Etik under den individuelle. Smlgn. ovenfor III, 16. — Hos nogle danske Forfattere i den nyeste Tid (Starcke og Bang) er en lignende dualistisk Teori som Mill's kommen frem. Se ovenfor III, 21..

Hvad Mill bekæmper, er Statsmagtens og den offentlige Menings (det »moralske Politis«) Indblanding i Individets inderste Anliggender. Han frygter for Aandstyranni og usund Tvang, hvis man gaar ud fra, at der Intet gives i et Menneskes Adfærd, som *kun* vedkommer ham selv. Men han sammenblander her to Ting. Et er det, at Individet helt igennem, selv i sit inderste Indre og med alle sine Egenskaber, maa betragtes og betragte sig selv som Led af Slægten, og at hans Villen og Handlen derfor ere underlagte en etisk Vurdering, hvis Maalestok er given i Principet om almindelig Velfærd, — et ganskeAndet er det, *hvem* der i det enkelte Tilfælde skal optræde som den etiske Doms Forkynder og Haandhæver. Etisk set staar og falder Enhver først og fremmest for sin egen indre Domstol i Samvittigheden, og Etiken er en Lære om, hvilke Domme denne indre Domstol konsekvent maa fælde. Den Grad, i hvilken et Menneske udvikler sine Evner og Kræfter, maa fremfor alt Andet falde ind under denne Domstol. A. S. Ørsted har med Rette sagt, at værre end at begaa et Brud paa Ejendomsretten er det at bortødsle den Kraft, med hvilken vi kunne virke i Fremskridtets Tjeneste, ved Egennytte, Forfængelighed eller dorsk Uvirksomhed*Om Grænserne mellem Teori og Praxis i Sædelæren*. (Eunomia. Første Del. København 1815). p. 105.. Det er dog derfor ikke sagt, at det er hensigtsmæssigt at tilstede andre Mennesker en Ret til at blande sig i den Enkeltes indre etiske Husholdning. Man kan indrømme det Ene og negte det Andet. Mill derimod negter Selvudviklingens etiske Betydning, fordi han frygter for derved at give Andre Ret til at trænge ind i Individets private Færd. Men han kunde naa sit Maal, nemlig Hævdelsen af den individuelle Frihed over for socialt Tryk og moralsk Politi, uden at udelukke Selvudviklingen fra det etiske Omraade. Intet er betænkeligere end den store Misforstaaelse, at Etik og offentlig Mening ere det Samme, og at et Forhold ophører at være etisk Bedømmelse underlagt, fordi ingen ydre Myndighed har Ret til at paatale detI sit fortrinlige Værk *The Utilitarians* (III, p. 286—299) har Leslie Stephen i lignende Retning som jeg kritiseret Mill's Lære om Grænsen mellem individuel og social Etik..

Der gives slet Intet i Individets frie Udvikling, som ikke kan faa etisk Betydning. Hvad der optræder i den Enkeltes indre Liv, kan maaske være den første Spire til store sociale Processer. Enhver individuel Udvikling kan frembringe nye Former og Forbilleder; de ensomme Stier, ad hvilke den Enkelte vandrer, kunne senere blive alfare Veje. Den Energi, den Troskab og den Visdom, som han anvender til at opsøge og bane disse Veje, kunne blive af afgørende Betydning. Det er ikke muligt at skille de Enkeltes Selvudvikling og indre Husholdningfra Sarafundets og hele Slægtens Liv. Selv i Legen, i Kunsten, i Troen og i det frie Stemningsliv hos den Enkelte er det Etiske potentielt tilstede. Ligesom der i den ydre Natur kun tilsyneladende gives en absolut Hvile, men Energien stedse er tilstede, skønt ofte i saakaldet potentiel Form, saaledes gives der i det menneskelige Liv intet Punkt, som ikke muligvis kan underligge en etisk Dom. Man har særligt villet hævde det erotiske Forhold og Religionen som Privatsager. Det er vistnok sket af taktiske Grunde, nemlig for i Æstetiken ikke at blive forulempet af Moralen, og for i Socialpolitiken at kunne bevæge sig uden at støde sammen med den kirkelige Tro. I Virkeligheden ere baade Kønsforholdet og det religiøse Forhold af meget stor etisk Betydning. Netop paa disse Omraader have Egenskaber som Mod, Troskab, Ærlighed og Sandhedskærlighed den største Værdi; netop her kunne lavt Sindelag, Vaklen og Ængstelighed blive skæbnesvangre. Og den blotte Konstateren af saadanne Egenskabers Tilstedeværelse er jo en etisk Dom.

6. Det indre Forhold mellem individuel og social Etik er egentligt givet med Opstillingen af selve Velfærdsprincipet. Naar Grundlaget for Vurderingen er den universelle og uinteresserede Sympati, og Maalestokken den almindelige Velfærd, saa følger, at den individuelle Etik maa være underordnet den sociale, uden derfor at forsvinde i Forhold til denne. Den fulde Begrundelse for de individuelle Dyder, Pligter og Rettigheder vil kun kunne naas ved at betragte Individet i det sociale Milieu, som Led af den kæmpende og stræbende Slægt, hvis Arv det har modtaget i sin Natur og i sine ydre Livsforhold, og hvis Udvikling det skal føre videre, saavidt det formaar. Gennem Deltagelsen i Slægtens Liv og Arbejde vil det udvikle sit eget Væsen.

Den nærmere Bestemmelse af Forholdet mellem individuel og social Etik vil kunne vindes ved Hjælp af nogle Sætninger, der kunne udledes af det almindelige Velfærdsprincip.

Den simpleste Form, i hvilken dette Princip fremtræder, er den, at Tilføjelsen af Smerte stedse skal begrundes, medens Frembringelsen af Lyst og Glæde i sig selv er berettiget. Anvendelsen af denne Sætning er kun i de allersimpleste Tilfælde simpel og let, men man vil ved nærmere Betragtning finde Sætningensom sidste Forudsætning ogsaa i sammensatte Tilfælde. Des mærkeligere er det, at Sætningen er funden betænkelig; den siger egentligt kun, hvad Alle — med Undtagelse af de absolute Asketer, om der gives saadanne — maa indrømme. Selv Asketerne have i Regelen betragtet Smerten som Bods- og Øvelsesmiddel, ikke som Formaal i og for sig.

I denne simple Sætning kan nu ved en nærmere psykologisk Betragtning en anden meget vigtig Sætning findes indesluttet.

I Smerten kundgør der sig en Hæmning eller en Opløsning af Livet. Dette er tydeligt ved legemlig Smerte, f. Ex. Smerten ved Saar, Tandpine, Stensmerter, Kræftlidelse. Smerten svarer her til et Overgangsstadium mellem det uhæmmede, udelte Liv og den fuldstændige Hæmning og Opløsning, der kommer med Døden. En græsk Forfatter har sagt, at hvis Mennesket var et absolut enkelt Væsen, vikle det ikke kunne føle Smerte: ti da vilde ingen Opløsning kunne finde Sted. Men det Omvendte gælder ogsaa: kun fordi Livets Elementer stedse ere i den inderligste Enhed og Sammenhæng hos det levende Væsen og ikke udgøre et blot Aggregat, kun derfor kan der føles Smerte. Det gælder for det sjælelige Liv saavel som for det legemlige. Ogsaa aandelig Smerte udtrykker en Hæmning eller en Opløsning. Sorg over et Tab optræder snart som en Hæmning, idet Tanken om det Tabtes Uigenkaldelighed fortrænger alle andre Tanker, snart som en Opløsning, idet Modsætningen mellem det Tabtes Værdi og Tabet truer med at sprænge Bevidstheden. Tvivlen er en Ulysttilstand, idet Bevidstheden drages i modsatte Retninger af stridende Muligheder og Tendenser. Angerens Smerte betinges ved den voldsomme Modsætning mellem vort anerkendte Ideal og Tanken om vor virkelige Villen og Handlen. Paa den anden Side er Alt, hvad der fremmer Bevidsthedslivets Enhed og Harmoni, forbundet med Lystfølelse. Vort Bevidsthedsliv

stræber uvilkaarligt efter at overvinde de Lidelser og Smerter, der ikke kunne fjernes, ved Opbyden af højere, sammenfattende Kræfter. Der danner sig en ny Følelse, hvor Bitterheden er optagen som Element i en mere sammensat eller blandet Følelse. De fleste af vore saakaldte højereFølelser have denne sammensatte Karakter. Men paa alle Trin staar vort Følelsesliv som Udtryk for vort Livs Fremgang eller Tilbagegang. Forskellen mellem Følelserne beror i denne Henseende paa den mere eller mindre centrale Stilling, de indtage indenfor vort Livs HelhedSmlgn. om de her benyttede psykologiske Synspunkter min *Psykologi* VI B, C og D..

Formedelst denne nøje Sammenhæng mellem Følelsen og Individets Væsen idethele fører Velfærdsprincipet umiddelbart over til *den frie Personligheds Princip*, d. v. s. til den Grundsætning, at intet personligt Væsen tør behandles og betragtes *kun som Middel*, men stedse tillige skal være Formaal. I de personlige Væsener have vi jo de Centralsteder, til hvilke vore Handlingers Virkninger forplante sig, og hvor deres vigtigste Betydning fremtræder. Paa disse Punkter i Verden føles Livets Værdi, — og Livets Værdi existerer (som aktuel Værdi) kun, naar den føles. En Krænkelse eller en Hæmning her vil altsaa nødvendigvis forringe Livets Værdi, og hvis der ikke føles nogen Lidelse ved Hæmningen, fordi denne frembringer Sløvhed, saa er det netop den største Krænkelse af Velfærdsprincipet, idet selve Evnen til at føle Værdi ophæves. — Velfærdsprincipet forudsætter, at vi formaa at hensætte os paa de fremmede Centralsteder og at overveje, hvilken Indflydelse de Handlinger, der skulle bedømmes, her øve. Paa denne Evne beror jo ogsaa den egentlige Sympatis Mulighed.

Dette Princip, der saaledes følger af Velfærdsprincipet, er opstillet af Immanuel Kant ved Hjælp af en helt anden Begrundelse, som det vil have sin Interesse at betragte. Da Kant betragter den etiske Lov som rent formal og apriorisk, kan han egentligt ikke af den udlede bestemte Formaal for den etiske Handlen. Ethvert Formaal, der skulde sættes, vilde føre udover Lovens rene Form. Og dog indser Kant, at enhver Handling maa have et Formaal. Den Vanskelighed, som derved fremkommer, mener han at løse paa følgende Maade. Da den menneskelige Personlighed har Evne til med Frihed og Inderlighed at underlægge sig selv en universel Lov, saa staar en saadanPersonlighed som et absolut Formaal og bør aldrig nedværdiges ved at behandles som blot Middel. Det er det Etiske i dets Inderlighed og Ophøjetbed, der er Menneskets Adelsmærke, som under ingen Omstændigheder tør berøves ham ved, at man behandler ham som blot Middel. I *Kritik der praktischen Vernunft* (Kehrbachs Udg. p. 106) udtaler Kant sig herom saaledes: »I hele Verden kan Alt, hvad man vil, og hvorover man har Magt, ogsaa bruges *blot som Middel*; kun Mennesket, og med det ethvert Fornuftvæsen, er *Formaal i sig selv*. Det er nemlig formedelst sin Friheds Selvlovgivning Subjekt for den moralske Lov, der er hellig. Netop paa Grund af denne Frihedens Selvlovgivning er enhver Villie, endog den egne Villie for det enkelte Individ selv, begrænset ved den Betingelse, der bestaar i Overensstemmelse med det fornuftige Væsens Selvlovgivning, — nemlig saaledes begrænset, at dette Væsen ikke kan underlægges nogen Hensigt, som ikke er mulig efter en Lov, der kunde udspringe af selve dets egen Villie, — altsaa saaledes, at det aldrig behandles blot som Middel, men tillige som det, der selv er Formaal.«

Det er Kants Fortjeneste at have uddybet Personlighedsbegrebet, idet han paa én Gang fremhæver det personlige Livs Inderlighed og Universalitet. Personligheden er en indre Verden, som følger sin egen Lov og dog kan staa i Sammenhæng med den store Verden. Men Spørgsmaalet er, om Kant her har anvendt denne betydningsfulde Tanke paa berettiget Maade. Personlige Væsener lære vi kun at kende ved Erfaring, og kun ved Erfaring — gennem den Vexelvirkning, Samfundslivet fører med sig — lære vi at sætte os paa deres Stade og føle, hvorledes Livet former sig i dem. Men af den rent formale Lov kan hverken Evnen hertil eller Interessen herfor udledes; der kan intetsomhelst bestemt Indhold udledes af den. Maaske staar hint Personlighedsprincip som saameget betydningsfuldere, som det har udviklet sig paa det virkelige Livs og Historiens Grund, endnu før vi kunne anvise det dets systematiske Plads i Etiken. At det direkte følger af Velfærdsprincipet, kan der ikke være Tvivl om.

Det var fremdeles en Ensidighed hos Kant, atPersonlighedsbegrebet begrænsedes til det strengt Moralske. Paa alle aandelige Omraader og i alle Livsforhold kan Personligheden fremtræde, og kan Loven for dens Virken udspringe af den selv. Overalt — ikke blot paa det moralske Omraade — er Selvvirksomhed Personlighedens

Kendetegn; den fører Kampen for Livet paa sin egen Vis, udfra sit eget Centrum. I Rytmen af Lyst og Smerte ytrer sig paa alle Livstrin Begunstigelsen eller Hæmningen af denne maaske udefra vakte, men ved en indre Lov bestemte Virksomhed.

Men skønt Kants Begrundelse ikke kan anerkendes, er det dog en stor Fortjeneste, han har indlagt sig ved at opstille den frie Personligheds Princip. Og selvom man indrømmer Gyldigheden af den Begrundelse, han har forsøgt, er det dog af ikke ringe Betydning, at den vigtige Sætning kan naas ad forskellige Veje. Baade efter Kants Begrundelse og efter den, jeg har forsøgt, staar et personligt Væsen baade som Formaal og som Middel. Derpaa beror Betydningen af Personlighedens frie Udvikling.

Friheden er *Formaal*: ti den uhindrede Udfoldelse af Evner og Kræfter er et Gode, idet den er forbunden med den inderligste Tilfredsstillelse, medens Følelsen af Tvang og Hindring er en Ulystfølelse. Ved Friheden spørge vi: *hvorfor ikke*? Ved Tvangen spørge vi: *hvorfor*? Bevisbyrden paahviler dem, der ville anvende Tvang. Kun som Middel og Forberedelse til Kræfternes frie Udfoldelse kunne Tvang og Skranker være berettigede, saaledes f. Ex. naar det ene Individs grænseløse Udfoldelse vilde gøre et eller flere andre Individers Udvikling umulig.

Men Friheden er ogsaa *Middel*: Individernes frie Udfoldelse frembringer nye Muligheder og fører til Opdagelse af nye Retninger for hele Slægtens Liv. Det Nye begynder stedse paa enkelte Punkter og udbreder sig saa til større Kredse. De personlige Væsener ere ikke blot de Centralsteder, hvor Livets Værdi bliver følt, men tillige ogsaa de Steder, fra hvilke Livsbevægelserne stedse paany gaa ud. Ved Friheden skabes der nye Midtpunkter for selvstændig Virken, og da Slægten bestaar af personlige Midtpunkter, bliver ogsaa Slægtens Liv dervedrigere og kraftigere. Heri ligger de moderne Emancipationsbevægelsers store Betydning: at Slaven, Bonden, Arbejderen og Kvinden komme til at staa som frie og selvstændige Led af Slægten, kan kun gøre dennes Liv rigere og frugtbarere. Frigørelsen kræves af Samfundets egen Interesse. Denne Tanke indskærper Stuart Mill netop i sin Bog *Om Friheden* (p. 115—119) i mærkelig Modstrid med sin Paastand om den individuelle Selvudvikling som indifferent i moralsk Henseende. Han fordrer Fredning af de enkelte Personligheders Selvstændighed og Originalitet, fordi Stedet til alt Klogt og Ædelt kommer fra enkelte Individer, og fordi Massernes aandelige Herredømme vilde føre til almindelig Middelmaadighed. Mærkeligt nok kom samtidigt med det nævnte Skrift en analog Tanke frem i Charles Darwin's Lære om det organiske Livs Udvikling gennem de nye Midler og Veje for Tilværelseskampen, som individuelle Variationer gøre mulige. Kun hvor saadanne Variationer fremkomme (af en eller anden Aarsag), kun der kan den naturlige Udvælgelse, som Livsforholdene øve, komme til at virke. Baade biologisk og sociologisk viser saaledes den frie Udfoldelse af de enkelte Individers Natur sig som et betydningsfuldt Middel for Fremskridtet.

Vi kunne her fra en ny Side belyse Forholdet mellem Motiv og Handling. Som vi have set (III, 18), gaar Vurderingen konsekvent tilbage fra Handlingen til Motivet, fordi det maa være Hovedsagen at ramme den Kilde, fra hvilken Handlingen udspringer. Vi gik der ud fra Vurderingens og de vurderende Dommes praktiske Betydning. Her kunne vi supplere denne Betragtning ved Hjælp af den frie Personligheds Princip. Et personligt Væsens indre Liv bør nemlig — i Kraft af dette Princip — ikke gøres til blot Middel til Frembringelse af ydre Virkninger. Det maa ikke være blot Hjul i en Maskine. Selv hvor Individet betragtes som Led i en større Helhed, skal dets Handlen udspringe af dets ejendommelige Væsen, af dets indre Sindelag. Kun da kan Handlingen kaldes fuldkommen, naar den paa én Gang udspringer af personlig Ejendommelighed og paa fremmende og lykkebringende Maade griber ind i det store Hele. De Pligter og Dyder, som Samfundet fordrer af denEnkelte, skulle tillige være Midler og Former for Individets egen Udvikling.

Det er den store pædagogiske (eller maaske bedre: psykologiske) Kunst, som der baade fra enkelte Individers og fra Samfundsmagtens Side kan blive Lejlighed til at øve: at fremkalde Motiver, der gøre Selvvirksomhed mulig. Hvis man ved Tvang vilde forstaa enhver Indgriben fra Andres Side, vilde en saadan motivvækkende Virksomhed være en Tvang, selvom den øvedes nok saa indirekte og sokratisk. Det er dog naturligere ved Tvang blot at forstaa en ydre Paavirken, der fremkalder Smerte eller Frygt (smlgn. V, 2 c). Og den motivvækkende Indgriben forudsætter ikke nødvendigvis Tvang i denne snevrere Betydning af Ordet. Et Ansvar følger med al

saadan Indgriben; men naar denne bestaar i egentlig Tvang, behøver den en ganske særlig Retfærdiggørelse. Der er her Meget at lære af de teoretiske Anarkister, som forkaste al Autoritet og al aandelig og fysisk Tvang. Naar man spørger, hvorledes en saadan Anarkist kan opdrage sine Børn, vil han svare, at han søger paa indirekte Maade at vække de uvilkaarlige Følelser, som efter hans Mening udgøre det etiske Grundlag, saaledes at Børnene uden Bud og uden Tvang komme til at gøre det Rette. Han vil altsaa forsøge at gennemføre, hvad Rousseau kaldte »negativ Opdragelse«. Spørgsmaalet (som Anarkisten afgør vel hurtigt) er, hvorvidt al motivvækkende Indvirken kan foregaa paa denne Maade, og i hvor høj Grad egentlig Tvang kan indskrænkes. Men her have vi kun med det almindelige Princip, det vil sige, med Fordelingen af Bevisbyrden at gøre. —

Men herved opstaar igen det Spørgsmaal, om der hos hvert enkelt Individ er den samme Mulighed for Opstaaen af Motiver til de Handlinger, der maa kræves fra Samfundets Side. Naar man nu ikke dogmatisk gaar udfra Antagelsen af, at alle Mennesker i den nævnte Henseende ere aldeles ens, fremkommer her, som tidligere vist (se IV, 2), den uundgaaelige Fordring om Individualisering af den etiske Lov. Den etiske Lov kan da ikke være fuldstændigt given ved Bestemmelse af »Samfundslivets Betingelser«, ligegyldigt, hvorledes de enkelte Individer ere stillede med Hensyn til at fyldestgøre disseBetingelser. Eller rettere: naar man ikke gaar ud fra et rent udvortes Forhold mellem Individ og Samfund, kan man ikke fastsætte Samfundslivets Betingelser uden derunder ogsaa at indbefatte de enkelte Individers Ejendommeligheder i kvalitativ og kvantitativ Henseende. Betingelse for et sundt Samfundsliv er det jo dog først og fremmest, at der er et harmonisk Forhold mellem de Enkeltes Udvikling og det Heles Fordringer. Og et saadant Forhold forudsætter igen, at den Opgave, der stilles den Enkelte, svarer til de kvalitative og kvantitative Forudsætninger, han medbringer. Da Samfundet bestaar af alle de Enkelte, er dette ikke en udvortes Fordring, der stilles til det. Kun der er der et virkeligt Samfund tilstede, hvor den Enkelte paa ethvert Punkt kan være baade Formaal og Middel. En Modstrid mellem Samfundsfordring og individuel Natur tyder derfor paa en Ufuldkommenhed hos selve Samfundet, ikke blot — eller ikke altid — hos Individet.

Ikke blot den sædvanlige Moralprædiken overser dette. Men enhver Opfattelse, der lader det Etiske komme »udefra« til Mennesket — hvad enten man bygger paa Autoritetsprincipet, eller paa en Opfattelse af Slægten som Andet og Mere end et organisk Hele af Individer, eller paa den offentlige Mening som Indbegreb af al Etik — enhver saadan Opfattelse maa naturligvis forkaste denne Betragtning. Derved afskærer man sig fra Behandling af nogle af de dybest liggende personlige Problemer. En illusorisk og rent formel Afslutning af Teorien købes med Tilsidesættelse af Opgaver, som ganske vist kun tilnærmelsesvis kunne løses, men som det dog er af stor Betydning at fastholde. Som ved sit første Grundlag (Vurderingsmotivet), saaledes staar Etiken ogsaa ved den konsekvente Gennemførelse af sine Principer overfor det Irrationelle (for at bruge en fra Aritmetiken hentet Analogi). Der kan her kun være Tale om at finde saa mange Decimaler som muligt. —

Kun ved den her gennemførte Betragtning kan der blive et harmonisk Forhold mellem individuel og social Etik. De vise gensidigt hen til hinanden, idet Individet er at betragte som organisk Led af Samfundet, og Samfundet som et organiskHele af Individer. Den individuelle Etik fremstille vi først, fordi den frembyder de simpleste Forhold; men vi fastholde stadigt det sociale Synspunkt som det til Grund liggende, ligesom vi i den sociale Etik stedse ville lægge det Synspunkt til Grund, at Samfundslivets højeste Formaal og bedste Middel er den frie Udfoldelse af de enkelte Individers ejendommelige Kræfter.

IX. DEN INDIVIDUELLE ETIKS INDDELING.

1. Det Forhold, som ovenfor er fastsat mellem individuel og social Etik, fører naturligt til den Inddeling, som maa følges indenfor den individuelle Etik.

Idet vi fra første Færd betragte Individet som Led af Samfundet, og indenfor Samfundet baade som Formaal og som Middel, viser der sig to Tendenser i det personlige Liv, som maa anerkendes og fremmes: Selvhævdelsen og Hengivelsen.

Det enkelte Individ er Formaal, da det er selve Samfundets Repræsentant; i dets Liv rører sig Samfundets Liv, og ved dets Krænkelse krænkes Samfundets Liv. Det er et af de Endepunkter, i hvilke Udviklingen løber ud. Jo mere det formaar at hævde sig og udfolde sine Evner og Drifter, saa at Livet rører sig i det med fuld Kraft og Harmoni, des højere et Trin er der naat — ikke blot for selve den Enkelte, men for Samfundet. Samfundet bestaar af Individer, og dets Liv maa derfor være des fyldigere og kraftigere, jo mere hver Enkelt formaar at udvikle, hvad der ligger i hans Natur. Den Enkelte er en lille Verden, hvis Bestaaen og Udvikling er et selvgyldigt Formaal. Selvhævdelsen — i dens forskellige Former: Selvopholdelse, Selvbeherskelse og Selvstændighed — træder derved frem som en væsentlig Dyd. Den er en Pligt, den Enkelte har paa én Gang mod sig selv og mod Samfundet. Selvhensynet og Hensynet til Samfundet gaa her saa umiddelbart i Et, at det kanblive ligegyldigt, hvilket af Synspunkterne man betoner. Der behøves ingen Appel til bevidst Samfundsinteresse eller til det abstrakte Velfærdsprincip for at vise, at Selvhævdelsen maa betragtes som værdifuld ogsaa af Andre end af den, der selv øver den. En kraftig og harmonisk Udfoldelse af Personligheden er Genstand for umiddelbar Sympati og Beundring. Som allerede Hume*Enquiry concerning the Principles of Morals* VI, 1. Kfr. *Treatise* III, 3, 1. har bemærket, er det endnu vanskeligere at forklare Beundringen hos Andre for de Dyder, der komme et Individ selv til Gode, af egoistisk Interesse, end det er at forklare Anerkendelsen af sociale Dyder paa denne Maade. Vi betragte ikke nødvendigvis Andres Selvhævdelse som blot Middel. Det er en unødvendig Omvej at gaa, naar Hobbes*De cive* III, 25. forklarer Afskyen for Drukkenskab derved, at denne let fører til Brud paa Freden og overhovedet gør, at man ikke kan stole paa Individet. Ved Synet af manglende Selvbeherskelse hos Andre føle vi umiddelbart et Skaar i den kraftige og harmoniske Selvudfoldelse, vi ønske, at Andres Livsførelse skal give os et Billede af. Vi erkende, at hvor et saadant Billede træder os i Møde, dér er paa dette Punkt af Verden det Højeste naat. Den stiltiende Forudsætning ligger naturligvis til Grund, at Kraften og Harmonien hos den Enkelte ikke strider mod Betingelserne for, at Andre kunne stræbe efter at naa et lignende Maal for deres Vedkommende, men maaske endog er et Middel dertil. Der gives jo, som tidligere udviklet (VIII, 5) neppe Noget indenfor den individuelle Udvikling, selv i dennes frieste Ejendommelighed, som ikke kan blive af social Betydning; i al Selvhævdelse er der en potentiel social Etik tilstede. Men ved Anerkendelsen af Selvhævdelsen som Formaal peger Etiken udover sig selv. Dersom Etiken er til for Livets Skyld, og Livet ikke for Etikens, vil der være et Grænsepunkt, hvor Normernes Gyldighed hører op, fordi den umiddelbare Livsudfoldelse ingen Retfærdiggørelse behøver. Hvor dette Grænsepunkt ligger, og hvor nær man i det enkelte Tilfælde er det, kan være vanskeligt at afgøre,naar Tvivlen rejser sig. Men den umiddelbare Selvhævdelse har Værdi som Formaal, ikke blot som Middel; derom kan der efter det hele Synspunkt, som her er anlangt, ikke være Tvivl.

Da Individet dog stedse kun er En blandt Mange, og da Samfundets Livsinteresser udgøre et større Hele end Indbegrebet af hans isolerede Livs Interesser, vil *Hengivelsen* kunne træde i Modsætning til Selvhævdelsen. Hengivelsen til en større Kreds af Interesser kan medføre en Udvidelse af Interessen, der hindrer den individuelle Harmoni, som Selvhævdelsen stræber efter. Selvhævdelsen har med Individets egen lille Verden at gøre og betragter den som et afsluttet Hele, men Hengivelsen fordrer denne lille Verden bragt i Sammenhæng med en større Verden, og dette kan medføre en foreløbig Forstyrrelse af den lille Verdens indre Harmoni. Det er jo ikke sagt, at Ordningen af den lille Verden uden videre passer ind i den store Verdensorden. Afslutning og Udvidelse kunne staa i Modsætning, endog i Modstrid med hinanden. Derfor maa Selvhævdelse og Hengivelse betragtes som to forskellige Tendenser i Karakteren, to forskellige Dyder, og vi finde da ogsaa, at der i Etikens Historie er lagt forskellig Vægt paa dem.

Dog er det ikke nødvendigt, at de komme i Strid med hinanden. Den Trang til Enhed og Kontinuitet, som allerede ytrer sig i Selvhævdelsen, forsaavidt den enkelte Personlighed betragtes som et afsluttet Hele, kan føre ud over den individuelle Totalitet og fremtræde som Trang til Sammenhæng med et mere omfattende Hele. Den Enkelte kan maaske kun faa Sammenhæng indenfor sin egen lille Verden ved at knytte sin Interesse til noget Varigt, noget stedse Fremskridende, noget Uoverskueligt. Han kan maaske kun være tro mod sig selv ved at være tro mod Noget, der er større end han selv. Paa denne Maade vilde Hengivelsen være Fortsættelsen af Selvhævdelsen.

Heraf følger da ogsaa, at det vilde være urigtigt at stille Hengivelsen som den passive Dyd i Modsætning til Selvhævdelsen som den aktive. Sympatien, den Følelse, der umiddelbart fører til Hengivelse, er ikke en Tendens til passiv Hensynken, der skulde danne Modsætning til den energiske Selvopholdelsestrang. Man har i den nyeste Tid proklameret denStærkeres Ret, den egoistiske Hensynsløshed som det Højeste, som »Overmennesket s« Karaktermærke, og man har da betragtet det som en Slaveopstand, at Menneskekærligheden proklameredes som etisk Princip. I Modsætning til denne af Nietsche udtalte Paastand maa det hævdes, at Sympatien eller Menneskekærligheden, hvor den er ægte og oprindelig, netop er et Udtryk for Kraft, for aandelig Magt. Den forudsætter, at ikke al Energi forbruges i de egne, rent individuelle Fornødenheders Tjeneste, men at der er et Overskud, som gør det muligt at føle Lyst eller Smerte ved Andres Skæbne, selvom denne ikke griber ind i den egne, individuelt afsluttede Tilværelse. Sindet raader da over en større Fylde end ved den isolerede Selvhævdelse. Paa Grund af denne overskydende Fylde af Kraft og Interesse har Individet i den ægte Sympati en sand Overlegenhed. Dets Færd bliver i Hengivelsen bestemt indefra og er uafhængig af Andres Had eller Kærlighed, af deres Foragt eller Beundring. Den er — for at brage et Billede af Marcus Aurelius — som den rene og stærke Kilde, der lader sin Strøm vælde frem, selvom man kaster Smuds og Sten i den; den skyller det bort, og dens Renhed ændres ikke derved.

Allerede *Urkristendommen* beskrev Kærligheden som en Magt, der er uafhængig af, om Andre elske os eller ikke. Den Kærlighed, der kun er »reaktiv«, kun fremkaldes ved Andres Tjenester, erklærer den for utilstrækkelig. Den sande Kærlighed gør ingen Forskelle, omfatter Alle, — ligesom Himlens Sol og Regn blive Alle til Del. Kærligheden bærer Alt, taaler Alt, overvinder Alt! Kærlighedens Langmodighed lader den bestaa trods den største Modstand. (*Matthæusevangeliet* V. — 1. *Korintherbrev* XIII. — *De imitatione Christi* III, 5).

I den nyere Tid findes denne Opfattelse af Sympatien som Udtryk for Kraft hos Spinoza og Rousseau. For Spinoza fremtræder den aandelige Kraft, der udgør Dydens Væsen, dels som Selvhævdelse eller Livsmod (animositas), dels som Højmod (generositas), og den Højsindede søger at hjælpe Andre og forbinde dem med sig i Venskab, ti »Sjælene besejres ikke ved Vaaben, men ved Kærlighed og Højsind«. Rousseau forklarer Kærligheden til Andre af den overstrømmende Kraft til Selvhævdelse,der uvilkaarligt breder sig og omfatter Andre, naar de kun ligne os, fordi den er for stor til eget Behov. Forskellen mellem os og Andre agtes ikke; Livsfylden gaar ud over alle Skranker. »La force d'une âme expansive m'identifie avec mon semblable!« Kærligheden er, som Rousseau udtrykker sig, en Følge af Kærligheden til sig selv (amour de soi), hvilken han skelner fra Egenkærligheden (amour propre). Egenkærligheden sætter Skranker, idet Mennesket sammenligner sig med Andre og skiller sig fra dem. Men derved blive vi netop afhængige af Andre, hvad vi ikke ere i Kærligheden. Senere er en lignende Opfattelse gjort gældende af Jouffroy og andre franske Filosofer, især Guyau, til hvem Krapotkin slutter sigKfr. min *Psykologi*. VI C, 3. 7. — *Den nyere Filosofis Historie*[2]. I p. 326; 494 f. — *Jean Jacques Rousseau og hans Filosofi*, p. 96—99. Om Jouffroy se Bouillier: *Du plaisir et de la douleur*. Paris 1877. p. 169 f. — Guyau: *Esquisse d'une Morale sans obligation ni sanction*. Paris 1885. — Krapotkin: *Anarkistisk Moral.* (Dansk Overs, i »Proletaren« 1896). — Smlgn. ogsaa William James: *Varieties of belief*. p. 279—284..

Der gives naturligvis en blødagtig og passiv Art af Følelse, der ogsaa gaar under Sympatiens og Kærlighedens Navn. Og der gives en Sentimentalitet, der nyder den egne, formentligt store Sympati, ligesom en anden Art Sentimentalitet nyder de egne, formentligt store Smerter. Men disse Former tør ikke betragtes som typiske, og den sidstnævnte er endog snarest en Art af egoistisk Selvnyden. —

En karakteristisk Forskel mellem Selvhævdelse og Hengivelse bestaar i, at i hin staar Individet som Formaal og virker dog som Middel, idet Samfundet styrkes og udvikles ved Enernes Selvhævdelse, — i denne virker Individet som Middel og bliver dog Formaal, idet dets personlige Liv bliver rigere og fyldigere ved at faa et større Omraade at virke paa. Denne Forskel godtgør tillige den indre Sammenhæng imellem dem. Naar vi opfatte *Retfærdighed* paa den Maade, som tidligere (III, 9) er angiven, kunne vi i den finde den harmoniske Enhed af Selvhævdelse og Hengivelse, af Tendensen til at afslutte sig isig selv og til at aabne sig for en større

Sammenhæng. Hvad den psykologiske Oprindelse angaar, kan Retfærdigheden have sin Rod i Selvhævdelsen, nemlig naar denne forbindes med Anerkendelsen af Andres lige Berettigelse, en Anerkendelse, der maaske først er aftvungen ved Magt og Autoritet, men som ved Motivforskydning kan gaa over i Individets Kød og Blod. Men den kan ogsaa have sin Rod i Hengivelsen, nemlig naar denne forbindes med Forstaaelse af de enkelte Personligheders (ogsaa den egne Personligheds) Ejendommelighed og Betydning. Selvhævdelse og Hengivelse ere hver for sig mere elementære Tendenser. Retfærdigheden er den mere omfattende Tendens, der sætter Kronen paa den etiske Karakters Udvikling. Retfærdigheden forudsætter, at Individet hævder og udvikler sig selv, ikke blot uden at hæmme Andres Udvikling, men saaledes, at denne derved fremmes, — og at Individet hengiver sig til omfattende Livsinteresser, saaledes at dets egen Personlighed derved udvikles og hævdesAllerede i den græske Etik fremtræder Retfærdigheden i nøje Sammenhæng med Menneskekærligheden. Smlgn. Aristoteles: *Ethica Nic*. VIII, 1. 13. 14. Cicero: *De finibus.* V, 23, 65..

Ikke blot Selvhævdelse og Hengivelse ere her i Harmoni, men ogsaa Erkendelse og Følelse. Et stort Formaal staar for Tanken, og denne søger ad Erfaringens og Undersøgelsens Vej Midler til at virkeliggøre det. Det er et stort Fordelingsarbejde, der skal gøres i Slægtens Tjeneste, og Fordelingen bestemmes ved klar Forstaaelse af de enkelte Personligheders Trang og Tarv. —

Den individuelle Etik inddeles ifølge hele denne Betragtning naturligt i Læren om Selvhævdelsen og Læren om Hengivelsen. Naar disse to Tendenser skildres saaledes, at en harmonisk Forbindelse mellem dem bliver mulig, vil dermed ogsaa den etiske Hoveddyd, Retfærdigheden, være skildret.

2. Hos de forskellige Individer spille disse Tendenser en forskellig Rolle. Der gives Naturer, som yde det Højeste, de formaa, uden at den etiske Følelse rører sig hos dem som en særegen Følelse ved Siden af de andre. Selvhævdelsen ogHengivelsen udfolde sig hos dem uden særlige Motiver og uden bevidst Anstrengelse. Muligheden af saadanne etiske Aladdinsnaturer kan ikke benegtes. Der kan være dem, hos hvem en saadan Aladdinsnatur kun er tilstede, hvad nogle, ikke hvad alle Opgaver og Forhold angaar. Ligesaa let og ubevidst de løse nogle af de etiske Opgaver, ligesaa megen Besindelse og Anstrengelse maa de anvende paa andre. Men der gives ogsaa Naturer, for hvem det er af den allerstørste Betydning, at den etiske Følelse vækkes hos dem og kommer til at tale et afgørende Ord med i de enkelte Tilfælde. Den umiddelbare Trang til Selvhævdelse og til Hengivelse rører sig enten ikke stærkt nok hos dem, eller ogsaa er der ikke det rette Forhold mellem de to Tendenser. — Det er af etisk-social Betydning, at der findes saadanne Forskelligheder. Derved muliggøres et større og mere righoldigt Arbejde, end hvis Alle mødte med de samme Betingelser. Baade selve Mangfoldigheden og de Modsætningsforhold, den gør mulige, virke udløsende og udviklende.

I den systematiske Fremstilling ville naturligvis alle disse individuelle Forskelligheder ikke kunne udtømmes. Vi maa indskrænke os til at give en ordnet og begrundet Fremstilling af de vigtigste af de Karakteregenskaber, Velfærdsprincipet fordrer.

X. DET ETISKE LIVS PERSONLIGE GRUNDLAG.

1. Man har af forskellige Grunde benegtet, at Forberedelse og Øvelse have nogensomhelst Værdi i etisk Henseende.

Især har Reaktionen mod den asketiske Tankegang været medvirkende ved denne Paastand. Askesen — hvorved her forstaas frit valgt Anstrengelse og Lidelse, som blot tjener til Øvelse, ikke til Opnaaelse af paaviselige Formaal — kunde, mener man, være konsekvent paa Nyplatonismens eller den middelalderlige Hengivelsen udfolde sig hos dem uden særlige Motiver og uden bevidst Anstrengelse. Muligheden af saadanne etiske Aladdinsnaturer kan ikke benegtes. Der kan være dem, hos hvem en saadan Aladdinsnatur kun er tilstede, hvad

nogle, ikke hvad alle Opgaver og Forhold angaar. Ligesaa let og ubevidst de løse nogle af de etiske Opgaver, ligesaa megen Besindelse og Anstrengelse maa de anvende paa andre. Men der gives ogsaa Naturer, for hvem det er af den allerstørste Betydning, at den etiske Følelse vækkes hos dem og kommer til at tale et afgørende Ord med i de enkelte Tilfælde. Den umiddelbare Trang til Selvhævdelse og til Hengivelse rører sig enten ikke stærkt nok hos dem, eller ogsaa er der ikke det rette Forhold mellem de to Tendenser. — Det er af etisk-social Betydning, at der findes saadanne Forskelligheder. Derved muliggøres et større og mere righoldigt Arbejde, end hvis Alle mødte med de samme Betingelser. Baade selve Mangfoldigheden og de Modsætningsforhold, den gør mulige, virke udløsende og udviklende.

I den systematiske Fremstilling ville naturligvis alle disse individuelle Forskelligheder ikke kunne udtømmes. Vi maa indskrænke os til at give en ordnet og begrundet Fremstilling af de vigtigste af de Karakteregenskaber, Velfærdsprincipet fordrer.

X. DET ETISKE LIVS PERSONLIGE GRUNDLAG.

1. Man har af forskellige Grunde benegtet, at Forberedelse og Øvelse have nogensomhelst Værdi i etisk Henseende.

Især har Reaktionen mod den asketiske Tankegang været medvirkende ved denne Paastand. Askesen — hvorved her forstaas frit valgt Anstrengelse og Lidelse, som blot tjener til Øvelse, ikke til Opnaaelse af paaviselige Formaal — kunde, mener man, være konsekvent paa Nyplatonismens eller den middelalderligeKristendoms Standpunkt. For Nyplatonikerne gjaldt det om at befri Sjælen fra den Urenhed, den havde paadraget sig ved at indtræde i den jordiske Verden. Fra det strenge kristelige Standpunkt var Afholdenhed, Spægelse og Selvydmygelse Sonofre til en vred Gud. Men hvor saadanne Anskuelser ikke længere herske, kan man dér tillægge Askesen nogen Berettigelse og Betydning?

Med Overgangen til en ny Livsanskuelse forbinder sig let en Tilbøjelighed til, for en overfladisk »Konsekvens«'s Skyld, at kaste Alt bort, hvad man paa det tidligere Standpunkt tillagde Værdi. Hvad der historisk har udviklet sig under Indflydelse af visse Motiver, kan meget godt beholde sin Værdi, fordi disse Motiver falde bort og maa erstattes af andre. (Smlgn. I, 4). *Ethvert* etisk Standpunkt maa stille Fordringer om at taale Anstrengelse og Lidelse, og Øvelse vil derfor stedse være nødvendig. Det er vel en Grundsætning af stor Betydning, at al Tilføjelse af Smerte skal retfærdiggøres, men Frembringelsen af Lyst har sin foreløbige Retfærdiggørelse i sig selv. Men hvor der stræbes henimod et fjernt og omfattende Formaal, vil megen Forberedelse og mange Afsavn kunne blive nødvendige. Derfor vil enhver alvorlig Livsanskuelse kunne lære af Askesens Heroer. Ogsaa disse betragtede jo egentligt kun Lidelsen og Savnet som et Gode, fordi de derved styrkedes og øvedes til at opnaa det store og fjerne Maal, de higede i mod. Deres Fejl var den, at de satte Maalet i en anden Tilværelse, hvis Vilkaar skulde være *ganske* andre end det nærværende Livs, saa at Maalet ikke kunde naas gennem positivt Arbejde i den givne Verden. Deres Askese hvilede paa en Mistillid til det naturlige Liv og dets Kræfter. Men netop paa et Standpunkt, hvor man ikke faar Reglerne for sin Færd gennem overnaturlig Aabenbaring eller mystiske Indskydelser, men hvor der lægges Vægt paa den menneskelige Tankes og Følelses selvstændige Myndighed, netop dér stilles der store Fordringer til Individets Kræfter, og det bliver af afgørende Betydning, at disse Kræfter øves, for at Grundlaget for det etiske Liv kan blive fast og sikkert. Der gives desuden Naturer, som i etisk Henseende kun kende et Enten—Eller, enten streng Tugt eller fuldstændig Slaphed.De kunne kun holde sig oppe ved at underkaste sig en gennemført Disciplin. Afholdsbevægelsens store Udbredelse viser, at der gives ikke faa saadanne Naturer. Ofte begaa disse den Fejl at tro, at det, der er nødvendigt for dem, maa være en Lov for Alle.

Man har indvendt, at det er et Tegn paa Ufuldkommenhed, naar Handlinger foretages blot til Øvelse, da Middel

og Maal saa falde udenfor hinanden. Sligt kan vel, siger man, være nødvendigt, naar man vil erhverve mekaniske Færdigheder; men det etiske Liv skal være den hele Personligheds Liv. Sligt kan ogsaa passe paa den mystiske og supranaturalistiske Askeses Standpunkt, hvor man skyede det virkelige Liv og i Ensomhed øvede Sjælens Kræfter, saaledes at man maaske endog i Opgavernes Betydningsløshed fandt noget særligt Fortjenstligt, som naar ægyptiske Munke vandede Stokke, der vare plantede i Sand.

Denne Indvending gaar med Rette ud fra, at Livet selv er den bedste Skole af alle, selvom det er den besværligste og kostbareste. Det er utilstedeligt at unddrage sig dets Krav for i Ensomhed at arbejde paa sig selv. Man kan ikke træde ud af Nummer for at blive rigtigt Menneske, og saa begynde igen. Enhver sand Opdragelse finder Sted gennem Vexelvirkning med de virkelige Forhold. Hvad Selvopdragelsens Kunst her kan gøre, er at vælge netop de Opgaver og de Forhold, som egne sig til at øve og styrke Kræfterne, før der skrides til større Arbejder. Man bør altid øve sine Kræfter paa Noget, som har virkelig Betydning. Det bestemte Kald, som vælges, vil være den naturlige Skole for Karakteren. Først er maaske Efterligning og mekanisk Udøvelse af foreskrevne Funktioner det Højeste, man kan drive det til; men der kan ved Gentagelse og Øvelse uddanne sig Anlæg og Dispositioner, der gøre det muligt at udføre Kaldsgerninger med Frihed og støttet til egen Kraft. Da har der dannet sig en til Kaldet svarende Dyd. Men det er ikke til alle Tider, at de virkelige Opgaver lægge Beslag paa al vor Kraft. Tiden kan da anvendes til at forberede sig overfor Mulighederne. Øvelsen bliver da som en Leg eller en Kunst. I Kunsten have vi ikke med Livet selv, men meden Afspejling af det at gøre, og dog have Kunsten og Livet det samme Indhold; Brugen af Kræfterne i Kunsten kan derfor være en Forberedelse til Brugen af dem i Livet. Desuden er Mulighedernes Omraade større end Virkelighedens. I ydre Handling kan ofte kun en ringe Del af det personlige Liv faa Lejlighed til Udvikling og Dannelse. Paa det indre Livs Skueplads, under Stemningers og Tankers Brydning og gennem spirende Motivers Vexelvirkning foregaar ofte en væsentlig Del af Arbejdet paa Karakterens Udvikling. Schleiermacher har i sine »Monologer« (Kap. 4) særligt udtalt dette. »Fra hvor mange Sider«, spørger han, »vilde Mennesket ikke vedblive at være ubestemt og udannet, naar hans indre Handlen kun gik ud paa det, som virkeligt tilstøder ham udefra? . . . Jeg véd, at mit ydre Liv aldrig vil kunne fremstille og fuldende mit indre Væsen fra alle Sider . . . Jeg lever i stille Skjulthed — og dog paa Verdens store, daadrige Skueplads!« Senere har S. Kierkegaard udtalt en lignende Tanke: »Først den, der dannes ved Muligheden, dannes efter sin Uendelighed.« Han føjer til, at de virkelige Situationer ikke ere saa klare og ubetingede, som Mulighederne kunne tænkes, og at Prøven gennem Muligheder derfor kan være strengere; men han har ogsaa Øje for, at det er saa let at bedrage sig selv, naar man blot prøves ved Muligheder. At Mulighederne ogsaa kunne suge Kraften af Villien, er en Side af Sagen, han ikke dvæler ved*Søren Kierkegaard som Filosof*, p. 50—51..

Alle aandelige Evners Udvikling kan tjene Befæstelsen og Udviklingen af den etiske Følelse. Samvittighedens *Kraft*, *Omfang* og *Renhed* bero ikke blot paa en Opdragelse af Følelseslivet, men ogsaa paa Erkendelsens og Villiens Udvikling. Det gælder jo paa den frie Samvittigheds Standpunkt ikke blot om blind Lydighed, om at Buddet kan høres i Bevidstheden og Handlingen mekanisk følge efter. Den frie Samvittighed søger selv at stille sine Opgaver og indse deres Berettigelse. Det er ikke blot Filosofen, der vender sig prøvende mod de overleverede og instinktmæssigt billigede Regler; der kan for Enhver blive stillet den Opgave at løsrive sig fra det hidtil Gældende ogprøve ubanede Veje. Erkendelsens Klarhed og Konsekvens lader den Enkelte faa Øje paa de Tilfælde, i hvilke han af Svaghed eller Egoisme unddrager sig sin egen anerkendte Lovs Gennemførelse, og den lærer ham tillige at finde Huller og umotiverede Skranker i den gængse Moral. Hvad han saaledes i de rolige og lyse Tider har erkendt, gælder det derpaa at holde fast i de mørke og bevægede Øjeblikke; kun gennem en Villies anspændelse vil Troskaben mod sig selv og mod den Sandhed, man har erkendt, kunne bevares.

Kraft og *Omfang* faar Samvittigheden kun, hvor Tanke og Fantasi ere levende og virksomme. Tænkningen maa følge Handlingerne i deres Virkninger, som ofte forgrene sig ind i mange Forhold, og Fantasien maa give anskuelige Billeder af disse Virkninger. Sneverhed og Fordomme komme ofte ikke af en Mangel i Følelseslivet, men af Mangel paa Fantasi eller paa logisk Konsekvens. Den blotte Erkendelse er naturligvis ikke nok, den maa indøves og gøres til en stadig Tanke, det vil sige til en Tanke, som i Kraft af Forestillingsforbindelsens Love let og hurtigt gør sig gældende paany, hvor der er Brug for den. Derved bliver den en Del af vort reale Selv, af den

Kreds af Tanker og Følelser, der danner Tyngdepunktet i vor aandelige Natur, og til hvilken vi stedse vende tilbage. saa meget end øjeblikkelige Indflydelser og Tilskyndelser drage os bort derfra. Hverken Forestillingernes eller Følelsernes Udvikling foregaar aldeles uden vor Selvvirksomhed, og naar først Opmærksomheden er vakt, vil der frembyde sig mange Lejligheder til at gribe regulerende ind. — En Ting skal blot særligt fremhæves. Det er ikke blot den teologiske Etik, som har sine Opbyggelsesbøger. Der kan være Bøger, som man stedse opsøger paany, for at styrke sine Tanker og sin Følelse. Avislæsning og Underholdningslekture bør ikke være al den aandelige Føde, man faar, hvis man ikke vil svække sit indre Liv. Hvad Enhver her nærmest vil vælge, beror paa hans Karakter og Aandsretning; men Ingen kan undvære den Samling og Koncentration, som alvorlig Læsning medfører. Vi føres derved ind i et Ideernes og Mulighedernes Rige, fra hvilket vi kunne gaa med udvidet og styrket Følelse til de praktiske Opgaver.Hvad Samvittighedens *Renhed* angaar, er Selvprøvelse af største Vigtighed, for at vi kunne blive klare over vore egne Motiver og lære vore Kræfter at kende. Selverkendelsen har stedse sine Grænser, idet Meget af det, der bevæger sig i vort Indre, kun saare utydeligt træder frem for den klare Bevidsthed. Der kan derhos ligge Muligheder og Anlæg i vor Individualitet, som endnu ikke hverken indadtil eller udadtil have ladet sig mærke. Vi kunne derfor aldrig være sikre paa, at vor Bevidstheds Midtpunkt ogsaa er vor Individualitets Midtpunkt*Psykologi* VII B, 5 a.. Men hvad de bevidste Motiver angaar, — det, som vi virkeligt have tænkt, følt og besluttet, — maa vi kunne komme paa det Rene. Der er vel hos de Fleste en Tilbøjelighed til Selvskuffelse, til at ville tage sig bedre ud i egne Øjne, end man i Virkeligheden er, til at besmykke sine Motivers Renhed og sine Beslutningers Alvor for sig selv. Men det er af afgørende Betydning, at man er ærlig overfor sig selv og lærer at sønderrive de Illusioner, i hvilke man saa let spinder sig selv ind. Denne indre Sandhed er Betingelsen for enhver kraftig og sund Virksomhed. Paa en Løgn vil ingen holdbar Bygning kunne opføres. — Et Selvbedrag indtræder især let paa saadanne Omraader, hvor ingen exakte Regler kunne opstilles, og etiske Problemer blive meget hurtigt saa indviklede, at intet almindeligt Princip kan løse Knuden for os. Selvom vi ikke ere i Tvivl angaaende Kvaliteten af det Rette, saa kan der rejse sig uløselige Tvivl om, hvilken Grad og hvilket Omfang vor Aktivitet skal have. Havde endda de Ret, der mene, at man har gjort sin Pligt, naar man har gjort, hvad »Samfundet« kræver, og at det ikke er Pligt at indlægge sig »Fortjeneste«! Men der er dem, hvis indre Tilskuer ikke saa let lader sig tilfredsstille, og hos hvem Frygten for Selvbedrag ved Fastsættelsen af »Mandevilliens qvantum satis« derfor stedse vil røre sig paany.

Det moderne civiliserede Liv har en udad vendt Tendens, fører let til en usund Selvforglemmelse. Optagen som man let bliver af den skiftende Mangfoldighed af ydre Begivenheder ogForhold, kommer man til at betragte det, der foregaar i Ens eget Indre, som ligegyldigt. Hint Ydre betragter man som det egentligt Virkelige, de indre Oplevelser som et flygtigt Genskin deraf. Men det egentlige Liv er dog stedse det indre Liv; det er det, der giver det Ydre dets Betydning. Fra det kan der desuden udgaa Kræfter, som kunne gribe ændrende ind i den ydre Yerden; men saadanne Kræfter fostres ikke, naar man lader sig drive med Strømmen. Ethvert personligt Indre er et af de aandelige Arnesteder i Verden, og det gælder at bevare Ilden ren og kraftig. Der kan gives en Art aandeligt Selvmord, som netop bestaar i, at man af Sløvhed lader Ilden paa det indre Arnested gaa ud. Idealet slippes, intet Vurderingsmotiv rører sig, og heller ikke Instinktet holder tilsidst oppe. Der høres ved Selvmord af denne Art ikke engang et Plask som af den, der drukner sig. Sibbern har med Rette beskrevet Samvittigheden som en aandelig Selvopholdelsestrang, Udtryk for en Art Selvomsorg. Selvomsorgen viser man her ved ikke at slaa af paa de Fordringer, man stiller til sig selv. Selvets Niveau maa ikke sænkes.

Selverkendelsen kan undertiden i høj Grad vanskeliggøres ved det Sammensatte i den menneskelige Karakter og det Sporadiske i den menneskelige Udvikling. Forskellige, endog indbyrdes stridende Motiver og Tendenser kunne trænge sig frem; snart raader den ene Tendens, snart den anden, — og i hvilken af dem skal da Mennesket genkende sit egentlige Jeg? Hvad der rører sig hos os i de begejstrede, de »bedste« Øjeblikke, kan være højst forskelligt fra, hvad der kommer frem i de onde Tider, og begge Dele høre dog med til vort Jeg. Eller vi dømme og handle rigtigt og sikkert i enkelte Forhold, medens vi i andre Forhold blindt lade os lede af selviske Lidenskaber. Her ligger Beskyldningen for Hykleri saa nær, da den populære Moral ikke bryder sig om, vel heller ikke forstaar at anstille nogen indgaaende psykologisk Undersøgelse — og endnu mindre forstaar at holde

sin Dom tilbage. I saadanne problematiske Tilstande ytrer sig ofte en Gæring, af hvilken en klar og harmonisk Karakter senere kan udvikle sig. Men der gives ogsaa Naturer, som ere og blive problematiske, eller hos hvemStriden mellem Sjælens Elementer tilsidst sprænger Karakterens EnhedSmlgn. *Jean Jacques Rousseau og hans Filosofi*, p. 11. — Joseph Butler har en Række interessante Bemærkninger om Selvbedrag (Sermon X)..

3. Men ogsaa om Askese i snevrere Betydning, om Hærdelse og Øvelse af Evnen til at udholde Anstrengelse og Lidelse kan der blive Tale. Hos vilde og krigerske Folk bestaar en stor Del af Opdragelsen, ogsaa Selvopdragelsen, i Udvikling af Haardførhed, Evne til at døje Kulde, Sult og fysisk Smerte. I det civiliserede Liv er en saadan fysisk Hærdelse vel mindre nødvendig, men mange af det civiliserede Livs Misligheder stamme dog sikkert fra, at man har tabt den for meget af Syne. Den fysiske Hygiejne er for en stor Del tillige ogsaa en Skole for Villien. Den Selvovervindelse og Taalmodighed, som maa anvendes til Bedste for den fysiske Sundhed, kan komme den aandelige til Gode.

Der gives dog ogsaa en direkte aandelig Hærdelse. Der kan gives indre Kulde, Mørke og Afmagt ligesaavel som ydre. Endog uden bestemt ydre Aarsag kan der komme tunge og mørke Tider, hvor Intet vil lykkes, hvor neppe en Tankegang kan holdes fast, og hvor Alt taber sin Glans og sin Friskhed for os. Selv det Tilhold, som man ellers har i Samvittighedens indre Sanktion, kan svigte. Man griber da let til ydre Midler for at holde sig oppe, trøste eller stimulere sig»Naar et Menneske begynder at blive lunken, da frygter han en ringe Anstrengelse og modtager gerne den ydre Trøst«. *De imitatione Christi*. II. 4, 3., og dermed er da ofte det første Skridt til Forfald gjort. Hvor det er rent fysiske Depressionstilstande, der indtræde, kan det naturligvis være fuldstændigt rigtigt at benytte ydre Midler. Men det kan ofte være det eneste Rette at gøre Modstand, at sætte sin Villie ind paa at holde sig oppe, for ikke at komme til at lide af aandelig Blødagtighed. Det kan, som en gammel Mystiker siger, være nødvendigt »at undvære al Trøst«. Villien øves derved i at staa paa sine egne Ben. Til de mørke og ængstende Tanker, som i saadanne Tiderkunne hjemsøge os, regner man i nyere Tid ogsaa gerne Tanken om Døden. I Oldtiden var dette ikke saa almindeligt. Det er først blevet almindeligt, efterat den kristelige Teologi særligt har søgt at skærpe Dødsfrygten, »ligesom de Mødre, der styre deres Børn ved at indbilde dem, at Mørket er fuldt af Spøgelser, der gribe de Ulydige«Lecky: *History of European Morals from Augustus to Charlemagne*. I, p. 221 f.. I Modsætning til den frem herskende Plads og Betydning, som den teologiske Etik gav Tanken om Døden, har Spinoza udtalt, at den frie Mand, det vil sige den Mand, som ledes af den rette Erkendelse, ikke tænker mindre paa Noget end paa Døden: hans Gransken er en meditatio vitæ, har Livet til Genstand, ikke Døden*Ethica* IV, 67.. Det er ikke Tankeløshed, som her anbefales. Tankeløshed kan ofte dække over en lønlig Frygt. Ingen alvorlig Livsanskuelse kan undlade at kæmpe med Dødstanken. Men Forskellen mellem den teologiske og den filosofiske Etik lægger sig her for Dagen paa karakteristisk Maade. For den teologiske Etik er hele Livet en Forberedelse til et andet Liv. Vi leve foran et Forhæng, bag hvilket det sande Liv er skjult, og Alt, hvad vi gøre og lade, skal tilsidst tjene til, at vi kunne være beredte, naar Forhænget endeligt drages til Side. Tanken om Døden bliver derfor her en Alt afgørende, en ledende Tanke. Den filosofiske Etik bygger ikke paa Antagelser om, hvad der ligger udover Erfaringen, men hævder, at Livet først og fremmest maa have sit Formaal, sin Værdi i sig selv. Vi tillægge Livet Værdi, ikke fordi det er Forberedelse til et andet Liv, som vi ikke kende, men fordi det i sig selv indeholder Noget, som er skønt og godt, Noget, som fortjener, at man lader sig opfylde af det og slaar et Slag for det. Vi leve paa Virkeligheder, ikke paa Muligheder. Døden er Livets Grænse, og den er bedst forberedt til at nærme sig denne Grænse, som virkeligt har *levet*, det vil sige, som har haft Del i det Bedste i det Liv, vi kende.

Om det Mulighedernes Rige, som begynder, hvor vor Erfaringsverden hører op, ville Anskuelserne sandsynligvis stedsevære forskellige. En videnskabelig Afgørelse kan ikke tænkes. Vi staa her overfor et af de aabne Spørgsmaal, og Enhver kan her for egen Regning have sin Tro eller sit Haab. Hvad Filosofien her gør os opmærksom paa, er blot den Kendsgerning, at alle de Træk og Egenskaber, hvormed de Billeder, vi kunne danne os af en anden Verden, ere udstyrede, ere hentede fra Erfaringsverdenen, kun at de forestilles i langt højere Grader og frigjorte fra alle Ufuldkommenheder. Hvis man ikke fra Erfaringen kendte Noget, som var sandt, godt og skønt, vilde man ikke kunne danne Forestillingen om en absolut Sandhed og Godhed, en fuldstændig

Salighed. Men saa er jo det Sande, Gode og Skønne i Erfaringsverdenen en fælles Grund, hvor vi Alle kunne mødes, hvad enten vi antage en anden Verden eller ikke. Det er en Kendsgerning, at der kan leves et Liv, som er viet til Arbejde i det Sandes og det Godes Tjeneste, uden at der føles nogen Trang til at tro paa en anden Tilværelse. Og der kan ikke nævnes nogen virkeligt etisk Egenskab, som kun skulde blive mulig ved en saadan Tro. Selvom Troen paa en anden Tilværelse er en personlig Fornødenhed for den Enkelte, saa har han dog ikke Ret til at gøre den til en etisk Nødvendighed for Alle.

Modstykket til Kampen mod de mørke Muligheder er Tanken om de lysende Forbilleder. Saadanne Personligheder, hos hvem det aandelige Liv rører sig med Kraft og Harmoni, idet Selvhævdelsen og Hengivelsen virke sammen paa ethvert enkelt Punkt, staa som Forbilleder for dem, der maa kæmpe møjsommeligt for at hæve sig over, hvad der drager ned, eller for at holde sammen paa, hvad der truer med at opløse sig i Strid. Et tilsyneladende Paradox kan her fremkomme ved, at de Personligheder, der staa som Forbilleder, ikke altid selv have vundet Fuldkommenheden gennem Møje og Kamp. Energien og Harmonien kunne have været Naturgaver, og dog kunne de tjene som Tegn, der vise Retningen og styrke Haabet. De vise os, hvilke Muligheder der ligge i den menneskelige Natur. Havde hine Personligheder haft fuldt op at kæmpe med i deres Indre, vilde deres Liv maaske ikke have frembudt os det Billede af Kraft og Harmoni, som nu styrker og leder os. I den græskeOldtid stod Sokrates med sin vidunderlige Harmoni og energiske Aandsklarhed som det store Forbillede. Kræfter, der ellers saa let træde i større eller mindre Modsætning til hinanden, — Tanken og Villien, — vare hos ham, saavidt man kan se, forenede i en oprindelig Enhed. Det var denne oprindelige Karakterstyrke hos Sokrates, der gjorde den sokratiske Filosofi saa ensidigt intellektualistisk og laa til Grand for den Lære, at Dyd er Viden. Han kendte ikke af egen Erfaring Forskel mellem Viden og VillenKarl Joêl: *Der echte und der xenophontische Sokrates*, Berlin 1893. I. p. 256. — Det bekendte Sted i »Fajdros«, hvor Platon lader Sokrates sige, at han ikke véd, om han er et enkelt og mildt eller et mangfoldigt og flammende Væsen, maa skrives paa Platons Regning; først han, ikke Sokrates, skelnede mellem forskellige Dele i Sjælen. Smlgn. Aristoteles: *Magna Moralia*. c. 1. Joêl auf. Skr. p. 277.. Men hvad der gjorde hans Filosofi saa gaadefuld ved sin Ensidighed, har netop gjort ham til et stort Forbillede. Senere hen, da den græske Filosofi i Nyplatonismen fik en mystisk-religiøs Karakter, og Dyden opfattedes som en Stræben efter at blive Gud lig, indskærpedes med særligt Eftertryk den Sætning, at hvad der bliver Dyd i Genbilledet, ikke er Dyd i Forbilledet; ti som absolut Væsen kan Gud ingen Dyd havePlotinos: *Ennead*. I, 2, 2. Smlgn. allerede Platon: *Theaitetos* p. 176 B.. Og i *den kristne Kirke* er Kristus bleven opstillet som Forbilledet, uagtet han efter Kirkens Lære var den efter sin Natur Syndfrie. Der er den Sandhed heri, at Udviklingen paa det etiske Omraade ligesom paa det organiske Omraade muliggøres ved, at uvilkaarlige Variationer frembyde nye Muligheder og føre ind paa nye Retninger. Allerede paa lave menneskelige Udviklingstrin ville ikke blot de fysisk Overlegne, men ogsaa de aandeligt Overlegne kunne komme til at staa som Forbilleder til Efterlignelse. Der har hos dem aabenbaret sig i lykkelig og naturlig Form et Karaktertræk, som føles i sin Værdi, og som man tror vil berige Livet, om det kan forplantes videre. Etiske Aladdiner have været Lysene paa den etiske Udviklings ofte mørke Vej. Det Uvilkaarlige gaar stedse forud for det Vilkaarlige, og de Egenskaber, der bleve ophøjede til Dyder, maatteførst uvilkaarligt aabenbare sig, før den etiske Udvælgelse kunde finde Sted. Efterligningstrang, Beundring og Ærefrygt have øvet denne Udvælgelse, sammen med hvilken den strenge Tugt fra herskende Autoriteters og fra Samfundsmeningens Side stadigt har virket; dog har en Vexelvirkning fundet Sted, da heller ikke Magthaverne og Folkemeningen kunde unddrage sig Forbilledernes Indflydelse. Fichte, Goethe og Carlyle have henvist til de personlige Forbilleders store Betydning. »Det Gode«, siger Goethe i en Samtale med Eckermann (1. April 1827), »er intet Produkt af menneskelig Reflexion, men er medskabt og medfødt skøn Natur. Mere eller mindre er det alle Mennesker medskabt, men i høj Grad enkelte, ganske fortrinligt begavede Aander. Disse have aabenbaret deres guddommelige Indre ved store Gerninger eller Lærdomme, og det har saa ved Skønheden i sin Fremtræden vundet Menneskenes Kærlighed og vældigt ledet til Ærefrygt og Efterlignelse. Men ved Erfaring og Visdom kunde det Sædeligt-Skønnes og Godes Værdi komme til Bevidsthed, idet det Slette i sine Følger godtgjorde sig som Noget, der forstyrrede den Enkeltes og det Heles Lykke, hvorimod det Ædle og Rette viste sig som Noget,

der hidførte og fæstnede den særlige og den almene Lykke.« Der ligger en stor biologisk og etisk Sandhed i disse Goethes OrdSmlgn. mine *Etiske Undersøgelser*. p. 72, 82 f. — Om Fichte og Carlyle se *Den nyere Filosofis Historie*[2]. II p. 151. 385; smlgn. ogsaa p. 358 (Comte's positivistiske Kalender). — en Sandhed, som ikke forringes ved, at vi maa lade Aarsagen til de spontane Variationer (hvad Goethe kalder det Medskabte eller Medfødte hos de fremragende Mennesker) staa hen som et Problem.

Hvad ingen Morallov og ingen etisk Deduktion kan yde, det yde de store Forbilleder i levende og anskuelige Former. Uden et Forhold til saadanne Forbilleder kan det personlige Grundlag for det Etiske ikke udvikle sig til Inderlighed og Fasthed. Hvilke Forbilleder der vælges, vil bero paa den vælgende Individualitets Trang og Vilkaar. Maaske vil ikke det samme Forbillede kunne vejlede os hele Livet igennem, ligesom det ikke er de samme Stjerner, der vejlede den Søfarende paaden nordlige og den sydlige Halvkugle. Der er et stadigt Vexelforhold mellem de etiske Forbilleder og Erfaringen, saaledes som Goethe saa klart har set det.

4. Historien viser, at den etiske Stræben hos de Enkelte saavel som i Samfundet i enhver Periode og i ethvert Folk gaar ud paa at fremkalde og udvikle visse Karakteregenskaber, der da betragtes som Dyder. Et etisk Standpunkt betegnes ikke blot ved det Følelsesgrundlag, der bestemmer Vurderingen, heller ikke blot ved den objektive Maalestok, der anlægges, eller ved de Handlingsmotiver, der fordres, men ogsaa ved de Karakteregenskaber, der beundres og begunstiges. En Dyd kan, ligesom en Pligt, begrundes paa forskellig Maade: men det faar en særegen, baade praktisk og teoretisk Interesse at se, hvilke Dyder der til forskellige Tider særligt drages frem.

Det var *Grækerne*, der først (i den europæiske Menneskehed) opstillede en individuel Etik. Tidligt dannede der sig en en Række af Egenskaber, som det græske Folk beundrede og fordrede. Først i Rækken kom de fire Hoveddyder Visdom, Tapperhed, Selvbeherskelse og Retfærdighed til at staa. Platon (*Statens* 4. Bog p. 427 E) tager det som givet, at Godhed bestaar i disse fire Egenskaber, og forsøger saa dels ad psykologisk, dels ad sociologisk Vej at vise, at al Dyd kan føres tilbage til disse fire senere saakaldte Kardinaldyder (af cardo, et Dørhængsel: altsaa de Egenskaber, om hvilke Alt drejer sig). Det Mærkelige er nu, at Platons psykologiske Udledning er aldeles selvstændig i Forhold til hans sociologiske Udledning. Det var altsaa hans Overbevisning, at det enkelte Individ i og for sig selv har en Opgave at løse. Denne Opgave bestod for Platon i at gøre sig til et personligt Kunstværk, indenfor hvilket de forskellige Evner og Tilskyndelser virke harmonisk sammen. Den Vægt, der i hele den græske Etik, ikke blot hos Filosoferne, lægges paa Harmoni, Begrænsning og Maadebold, bliver kun ret forstaaelig, naar vi erindre, at græsk Kultur til sin historiske Forudsætning havde en lidenskabelig og kaotisk Fortid. Der var titaniske Kræfter, som skulde formes, før olympisk Ro og Højhed kunde komme til at raade. De forskellige Kardinaldyder udtrykke hver fra sin Side det saaledes vundneIdeal. Visdommen lader Tanken være den ledende Magt, Tapperheden holder den personlige Værdighed oppe overfor ydre Modstand og indre Slappelse, Selvbeherskelsen bevirker, at de sanselige Drifter begrænses uden at dødes, og Retfærdigheden staar som Udtryk for alle sjælelige Elementers Sammenspil: den betegner den sjælelige Tilstand, hvor hver enkelt Del af Sjælen øver sin egen Funktion uden at hæmme de andres; den er altsaa en sjælelig Harmoni. Skønt Aristoteles ikke optog denne Lære om de fire Hoveddyder, opfattede han dog Dyden som en individuel Harmoni, den Enkelte i og for sig, afset fra hans Forhold til Samfundet, stræber efter at virkeliggøre. Den klassiske græske Etik endte paa dette Punkt i det store Problem, hvorvidt de Fordringer, Samfundet stiller til Individet, og de, dette selv stiller til sin fulde Udvikling, kunne bringes til at samstemme. Platons og Aristoteles' individuelle Etik passede desuden kun for dem, der uafhængigt af materielt Arbejde kunde leve for deres personlige Udvikling. Og baade for Platon og Aristoteles var der en Dyd, der tilsidst stod over alle og truede med at sprænge den indre personlige Harmoni: i Evnen til Tænken og Forsken, især til spekulativ Kontemplation, saa de store græske Filosofer Menneskets egentlige Adelsmærke. Den teoretiske Visdom blev for dem det Højeste.

De fire Kardinal dyder vedbleve dog at følge den etiske Tænkning paa dens Vej. Stoikeren Panaitios optog dem (i det 2. Aarh. f. Kr.), uden at det klart kan ses, hvorledes han bragte dem i Forbindelse med sin Lære om Menneskekærligheden, og fra ham har igen Cicero faaet dem og gengivet dem i sit bekendte Skrift »om Pligterne« (*De officiis*). Foregik der sandsynligvis allerede en vis Forskydning i den klassiske græske Dydsliste,

da den gik over fra Platonismen til Stoicismen, saa foregik der ganske sikkert en Forskydning, da den fra græske Tænkeres gik over i den romerske Retors Hænder. Borgerlig Æresfølelse og Patriotisme kom til at spille en særligt stor Rolle; honestum, det, en god Borger skal fyldestgøre, traadte i Stedet for »det Skønne«, den sociale Pligt i Stedet for den personlige Harmoni. Kun i politisk Færd, ikke i Privatlivet kunde efter Romerens Opfattelse Sjælsstorheden godtgøres.I *Urkristendommen* brydes, som vi allerede have set (II. 4), Menneskekærligheden med den ekstatiske Forventning. I nøje Sammenhæng med dette sidste Motiv staar Gudsforholdet i Tro og Lydighed som Betingelse for Sjælens Salighed. Og ligesom hos Platon og Aristoteles Visdommen tenderede til at hæve sig over den personlige Harmoni, saaledes har indenfor den kristelige Etik Troen en stadig Tendens til at fortrænge Kærligheden fra Forrangen mellem Dyderne. Konsekvent maatte, jo mere den kristelige Etik betonede Autoritetsprincipet, Troens Lydighed blive den højeste Dyd, — ligesom den første og højeste Synd var Hovmod og Stolthed (VI, 1). Naar *Kirkefædrene* førte al Dyd tilbage til Kærlighed, da tænkte de herved gerne paa Kærlighed til Gud, som er Et med Tro. Og da vi nu kun ved Kirkens Hjælp kunne lære Gud at kende, afløses den Sætning: »Uden Tro ingen Dyd!« snart af den Sætning: »Udenfor Kirken ingen Dyd!« Hedningenes Dyder bleve da kun at betragte som glimrende Laster: ti det er Hovmod og Opblæsthed at ville øve Dyden for dens egen Skyld!Augustinus: *De civitate dei* XIX. 25. — Smlgn. iøvrigt De Wette: *Lærebog i den christelige Sædelære og sammes Historie*. Dansk Overs. § 148. 156. 171.

Alligevel følte man fra Kirkens Side paa Etikens Omraade, ligesom paa Dogmatikens, Trang til at optage Elementer og Former fra den græske Tænkning. I Ambrosius' Skrift *De officiis ministrorum*, der blev Middelalderens Haandbog i Etik, blev Platons og Panaitios' gamle Inddeling af Dyderne gennem Cicero som Mellemled overført paa kirkelig Grand. Det kunde naturligvis ikke ske uden forskellige Omtydninger og Forskydninger. I Stedet for den individuelle Harmoni, som Platon kaldte Retfærdighed, træder den levende Menneskekærlighed, der fører til Hengivelse — i Stedet for Visdommen træder Troen, Lydigheden mod Autoriteten, — Tapperheden viser sig især som Taalmodighed, og i Stedet for Selvbeherskelsen sættes RenhedenEn interessant Sammenligning mellem Panaitios, Cicero og Ambrosius giver R. Thamin: *St. Ambroise et la morale chrétienne au 4e siécle*. Paris 1895..Senere har Augustinus forsøgt at vise, at de fire traditionelle Dyder hos den Kristne fremtræde som fire forskellige Former, under hvilke Kærligheden til Gud ytrer sig*De moribus ecclesiæ catholicæ*. c. 15; 25. — Augustinus henviser til »Visdommens Bog« (VIII, 7), hvor de fire Dyder nævnes.. Paa en mere udvortes Maade forbandtes i Middelalderen, f. Ex. hos Thomas Aqvinas antik og kristelig Etik, idet de tre »teologiske« Dyder, Tro, Haab og Kærlighed, anbragtes over de fire »filosofiske« Dyder. Men trods al Omtydning og Omvurdering er det dog et Tegn paa Sammenhængen i den etiske Udvikling, at man saa længe har kunnet bruge, og endnu undertidenVictor Cathrein: *Philos. mor.* p. 98—111. — S. Alexander: *Moral Order and Progress.* 2 ed. London 1891. p. 250 f. — P. Natorp: *Grundlinien einer Theorie der Willensbildung* (Archiv fur system. Philos. 1895). den Dag i Dag mener at kunne bruge den gamle græske Firdeling af de etisk værdifulde Karakteregenskaber.

Med *Renaissancen* kommer den kraftige Selvhævdelse frem som en individuel Tendens, der plejes og beundres. Livsglæde, Magt og Nydelse af mere eller mindre ideel Art stilles i første Linie. I den filosofiske Teori kommer hos en hel Række af Tænkere fra det 16. til det 19. Aarhundrede *Aandshøjhed* (sublimitas)Dette Begreb havde sit Forbillede i et Begreb, der under forskellige Navne forekommer hos Platon, Aristoteles og Stoikerne, uden at det ret finder sin Plads i deres Inddeling af Dyderne. Smlgn. Platon: *Statens* 6. Bog p. 486 A (διανοίας μεγαλοπρεπεία, Sindets Højhed). Aristoteles: *Eth. Nic.* IV. 7 (μεγαλοψυχία, det at have en stor Sjæl). Seneca: *Dialogi* I, 4—6; II, 11. 14 (magnanimitas). Baade Aristoteles og Seneca betragte denne Egenskab som den højeste., *Livsmod* (animositas) og *Højmod* (generositas) til at staa som de største Dyder. De udledes af Selvopholdelsestrangen og betragtes som dennes højeste og ædleste Former. Især ere Telesio, Bruno, Campanella, Descartes og Spinoza her at nævne. Kant og Fichte slutte sig i deres Lære om de etiske Egenskaber til denne Række, idet for Kant den med Sjælskraft hævdede personlige Værdighed som Modsætning til Kryberi,

for Fichte den ubetingede Selvvirksomhed som Modsætning til Træghed stod som det Højeste paa Karakterens Omraade. I denneKaraktervurdering virker Reaktionen mod den kristelige Etiks Tendens til at gøre Lydighed og Ydmyghed til de højeste Dyder.

Hos en anden Række af Tænkere virker Erindringen om den stoiske Lære om Menneskekærligheden sammen med Kristendommens saa ofte af Troen fortrængte Kærlighedsbud til at lægge Hovedvægten paa *Medfølelsen* og *Menneskelighedsfølelsen* som begrundede i selve den menneskelige Natur og som Karakteregenskaber af højeste Værdi. Denne Retning repræsenteres af Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Adam Smith, Comte, Schopenhauer og Herbert Spencer.

For denne sidste Retning er det aabenbart lettest at faa en naturlig Sammenhæng mellem individuel og social Etik. I Aandskraften og Aandshøjheden stod Individet som frit og uafhængigt, baaret af Bevidstheden om at have sit Livs Betingelser overvejende i sig selv. Et Hovedtræk, som særligt fremhæves i disse Dyder, er, at de føre til at foragte den ydre Ære i Bevidstheden om den indre Værdi. Ligesom i den antike Harmonilære staar Individet her skilt fra Samfundet. I Højmodet, som Descartes og Spinoza skildre det, er det dog et væsentligt Element, at Individet har Bevidstheden om at høre til et større Hele, hvis Interesse foretrækkes for de rent individuelle. Det er den store, udover den individuelle Personlighed rækkende Horisont, der betinger Højmodet. Men derfor danner dette ogsaa Overgangen til de Karakteregenskaber, som den anden Række af Filosofer lagde Hovedvægten paa. Og det forudsætter disse. Til Højmodet kommer man kun ved at vandre ikke blot Selvhævdelsens, men ogsaa Hengivelsens Veje. Den af Kant beskrevne Hævden af personlig Værdighed er ikke blot betinget ved, at Mennesket har Loven for sin Handlen i sit eget Indre, men ogsaa derved, at denne hans indre Lov er universel, gælder for alle Fornuftvæsener. Heller ikke denne Karaktertendens er derfor psykologisk og historisk mulig, uden naar Individet formaar at føle sig solidarisk med et større Hele.

Som vi tidligere have søgt at vise (se IX, 1) staa Selvhævdelse og Hengivelse ikke nødvendigvis i Modstrid mod hinanden. De udtrykke to Tendenser i den menneskelige Natur,hvis indbyrdes Forhold kan være højst forskelligt hos de forskellige Individer, men som meget vel kunne staa i harmonisk Forhold til hinanden, og som begge maa indgaa som Elementer i den fuldkomne Karakter. Hengivelsen udvikler og udvider Individets Væsen, og Selvhævdelsen dygtiggør det til at udfylde sin Plads i det Hele, til hvilket det hører. Det platoniske Begreb om *Retfærdighed* som personlig Harmoni kunne vi optage til at udtrykke den indre Forbindelse, den højere Enhed af Selvhævdelse og Hengivelse. Det antike Harmonibegreb maa udvides og uddybes ved Hjælp af de etiske Erfaringer, der ligge udtrykte i Stoicismens, Kristendommens, Renaissancens og den moderne Humanitets Karaktervurderinger. Men en saadan Ændring af Begrebets Indhold er meget vel mulig uden at sprænge dets Ramme. Vor Etik er den græske Etik, som den senere etiske Udvikling gennem sine mangehaande Svingninger har kunnet ændre og berigtige, men som aldrig vil kunne fortrænges, saalænge der skal bestaa Noget, der med Rette kan kaldes menneskelig Etik.

Ved særlig Undersøgelse af Selvhævdelsen og Hengivelsen hver for sig ville vi vise Muligheden og Nødvendigheden af at forene dem til harmonisk Samvirken og derved at arbejde paa Virkeliggørelsen af den højeste menneskelige Karakteregenskab. Det er ganske vist kun en indirekte Beskrivelse af Retfærdigheden, som naas ved at undersøge, hvorledes Selvhævdelsen og Hengivelsen hver fra sin Side finde deres Fuldendelse i den. Men Spørgsmaalet er, om det er muligt at naa videre, naar Idealet ikke skal blive til en i Luften svævende Abstraktion. I hvert enkelt Tilfælde udvikler Retfærdigheden sig enten overvejende af Selvhævdelsen eller overvejende af Hengivelsen. Den faar derved sin forskellige Klangfarve hos de forskellige Personligheder. Overfor denne Rigdom vilde en ideal Skildring af den højere Enhed af de to stadigt i Brydningsforhold staaende Retninger i vor Natur faa en mat Tone. Det er da bedre, at vi skærpe Problemet og holde os til de forskellige Veje, ad hvilke Udviklingen kan nærme sig til den højeste Karakteregenskab. Maaske vil den Tid komme, da det bliver muligt for en Etiker at give en fuldkomnere og mere positiv Beskrivelse af den.

XI. SELVHÆVDELSE.

1. De Dyder og Pligter, som høre ind under Selvhævdelsen, kunne henføres til tre Hovedformer: Selvopholdelse, Selvbeherskelse og Selvstændighed. Ved dem alle vil det vise sig, at Individets Stræben efter at hævde sig selv etisk set betinges og begrænses ved Hensynet til hele Slægtens Bestaaen og Udvikling. Som allerede bemærket er der i den nyere Tid, paa Grund af de ivrige og betydningsfulde Emancipationsbestræbelser, en vis Tendens til at overse dette, medens det er lettere at paavise paa mere primitive Udviklingstrin. Men naar man gaar tilbage til det Grundlag, fra hvilket vi her betragte Forholdet mellem Individ og Samfund, vil det dog vise sig, at hin Sætning er rigtig.

a. Selvopholdelse.

2. Dersom det ikke i sig selv er et Gode at leve, er al Etik urimelig. Direkte eller indirekte gaar al Etik ud paa at bevare Livet, at frede det og udvikle det videre. Den fortsætter, hvad Naturen selv indleder. Selv hvor en klar Bevidsthed ikke er vaagnet, gør der sig hos alle levende Væsener et Selvopholdelsesinstinkt gældende, som lader Individet søge, hvad der er gavnligt for dets Bestaaen, og sky det Modsatte. Kant mente endog, at Instinktet eller Driften her var saa stærk fra selve Naturens Haand, at man ikke kunde tale om Pligt til Selvopholdelse: ti hvad Enhver uundgaaeligt vil af sig selv, kan han ikke forpligtes til*Metaphysische Anfangsgrunde der Tugendlehre*. Einleitung § 4.. Denne Anskuelse hænger for en Del sammen med Kants urigtige Antagelse, at vi kun kunne forpligtes til det, som vi *ugerne* ville. Men den hviler tillige paa den ikke mindre urigtige Antagelse, at vi virkeligt stedse og uundgaaeligt søge, hvad der tjener til vor Selvopholdelse. Det erikke en Gang saa hos Dyrene, hos hvem Instinkterne dog virke i langt større Omfang og med langt større Magt end hos Menneskene. Selv der kan Instinktet lede vild, eller det kan svækkes og ændres. Men for Mennesket bliver i hvert Tilfælde Selvopholdelsen ikke blot Instinktets, men ogsaa den egentlige Villies Sag.

3. Legemlig Sundhed og Kraft er det nødvendige Grundlag for al videre og højere Udvikling af Livet. Vi raade til enhver Tid kun over en begrænset Sum af Energi, og det bliver derfor en vigtig Opgave at sørge for, at den bevares og forøges og ikke gaar til Spilde. Vi kunne ikke frembringe Noget af Intet; selv Helten er Intet uden Mad og Drikke. Askesen med sine selvvoldte Smerter og Savn, al Slags Selvplageri og ugrundet Mismod, Letsindighed og udsvævende Sanselighed kunne hver paa sin Maade øde den Kapital, der kunde bruges til værdifulde Formaal. Fordomsfuldhed, Kortsynethed og Egenraadighed føre enten til at vrage de nødvendige Midler eller til at forbruge dem uden Nytte. Naar det staar klart for den Enkelte, at Følgerne af hans Adfærd i denne Henseende kunne ramme ikke blot ham selv, men ogsaa Andre, dels dem, han selv maatte sætte ind i Verden, og til hvem hans svækkede Natur kan gaa i Arv, dels ogsaa dem, som maa undvære hans Hjælp og hans Arbejde, saa vil Omsorgen for den fysiske Selvopholdelse staa som en betydningsfuld Pligt.

Men heri ligger ogsaa Begrænsningen for den. Det vilde være meningsløst at tilbringe Livet med at samle en Kapital, der aldrig bruges, at gøre Livet til ét eneste stort Middel uden Formaal. Saa er Asketen endda fornuftigere, da han trænerer sig for at opnaa et fjernt Formaal. At leve er at bruge Kræfterne, og de bruges kun ved at forbruges. En stor Fysiolog har endog givet den paradoxe Definition: »Liv er Død!« fordi enhver Livsytring medfører Opløsning af det organiske Væv. En snever Opfattelse af Selvopholdelsen vilde gøre den til Et med Opsamlen af Stof og ikke se, at Forbruget er en nok saa væsentlig Ting i Livet som Stofoptagelsen, selvom det er det, der til sidst gør Ende paa Livet. Det er endda ikke altid, at vi kunne bevare det harmoniske Forhold mellem Optagen og Forbrug.Der kan med etisk Nødvendighed komme et Misforhold frem. En Opgave, som det er min Pligt at løse, kan nødvendiggøre Tilsidesættelsen af, hvad Selvopholdelsespligten under sædvanlige Forhold vilde fordre. Döbeln (vid Jutas) havde ikke Tid til at være syg. Livet maa endog helt ofres, naar vi for at bevare det maatte fornegte, hvad der giver det dets egentlige Værd.

At leve for sin Sundhed er en Uting. Det kan ske, at man af Hensyn til sine svigtende Kræfter maa trække sig tilbage til mere begrænsede Opgaver; men det at begrænse sine Formaal er ikke det Samme som at gøre til Formaal, hvad der kun skal være Middel. Platon spotter over Lægen Herodikos' Adfærd under en uhelbredelig Sygdom: »Da han ingen anden Virksomhed havde, levede han blot for at kurere paa sig selv og var højst ulykkelig ved den mindste Afvigelse fra den tilvante Levemaade; paa denne Maade opnaaede han ved sin Visdom under en haard Dødskamp en høj Alder.« Platon bemærker, at for de Fattiges Vedkommende følger det af sig selv, at de ikke kunne leve for at kurere paa sig; det er kun de Rige, der kunne stille sig dette som Opgave; og han mener, at »den der ikke kan følge den naturlige Levevis, heller ikke bør helbredes, da det hverken er til Gavn for ham eller for Staten«*Staten.* 3die Bog. Heises Overs. p. 178—182.. Vi vilde ikke gaa saa strengt frem. Vi have lært, at der under og ved Lidelsen kan udfolde sig Egenskaber, som maaske hidtil vare trængte tilbage, og som kunde give Livet en ny Værdi for den Lidende selv og for dem, der paavirkes af hans Forbillede. Hans Karakter faar maaske først nu sin Fuldendelse. Vi tillægge Tankens og Følelsens Liv Værdi, afset fra de ydre Virkninger. Vi se den enkelte Personlighed ikke blot som Medlem af Staten, men ogsaa som Medlem af Familien, af Vennekredsen, og se ham maaske selv i hans udadtil uvirksomme Tilstand være til den største Glæde og Bestyrkelse for Andre. Om den berømte Fritænker David Strauss' sidste lidelsesfulde Dage, der vare saa opbyggelige for hans Venner, skriver hans Biograf E. Zeller*D. Fr. Strauss in seinem Leben und seinen Schriften geschildert*. p. 122.: »Han fordrede ikke af Naturen,

at den skulde spare ham for Noget af det, dens Løb og dens Love bragte med sig; men saa meget des mere fordrede han af sig selv, at han skulde vide at finde sig i disse Love, at gøre ogsaa Lidelsen til Stof for en sædelig og aandelig Virksomhed og at finde det Velgørende midt i Smerten.«

4. Vi komme nu til det meget drøftede Spørgsmaal om *Selvmordets* Berettigelse. Dette Spørgsmaal kan ifølge Sagens Natur kun opkastes, forsaavidt Selvmordet er en virkelig Handling, Frugt af Overvejelse og Beslutning. Dersom Selvmord stedse udspringer af afgjort Sindssygdom, falder det ikke ind under etisk Betragtning. Det Selvmord, som udspringer af en fortvivlet Situation, i hvilken Individet ved sin egen Adfærd har bragt sig, kan ogsaa være af den Beskaffenhed, at det ikke er nogen overlagt Handling, men Virkning af en pludselig, al Besindelse overvældende Stemning. Her falder dog den etiske Vurdering ikke bort, men rettes (ligesom ved Handlinger, der foretages i Drukkenskab) mod den Adfærd, ved hvilken Individet har bragt sig i sin fortvivlede Tilstand. Saaledes ligger hos den, der ved bedrageriske eller dog uforsvarlige Pengespekulationer har styrtet sig i Ulykke og saa taget Livet af sig, den egentlige Skyld før Selvmordet. Ligesaa hos Mussets »Rolla«, der tager sig af Dage, efter at han har nedbrudt sin fysiske og sin aandelige Personlighed ved Udsvævelser. Udsvævelser kunne svække Modstandskraften, selvom de ikke direkte frembringe fortvivlede Situationer. Alkoholisme og Selvmord stige, som Statistiken viser, jevnsides.

I saadanne Tilfælde, hvor Selvmordet tydeligt udspringer af, at man vil unddrage sig bestemte Forpligtelser, er der heller ingen Grund til lang Debat. Det er en aaben Desertion, en Handling af samme Art som Selvlemlæstelse for at slippe for Krigstjeneste. Efter den romerske militære Straffelov medførte Selvmordsforsøg Halshugning, idet det betragtedes som Forsøg paa Desertion. Den, der myrder sig selv for at slippe fra en pinlig eller farlig Situation, i hvilken han og hans Familie ere komne, og som derved unddrager sine Nærmeste sin Hjælp, udøver utvivlsomt en forkastelig Handling. Men det Uetiske ligger da ikke i og for sig i, at han gør Ende paa sit Liv; detligger i, at han unddrager sig sine Forpligtelser, Noget, han ogsaa kunde gøre paa anden Maade.

Spørgsmaalet er, om alle Tilfælde af Selvmord kunne henføres under de her nævnte Arter. I saa Fald vilde Problemet falde bort. Før jeg gaar nærmere ind paa at undersøge dette, vil jeg berøre nogle Omstændigheder, der hænge sammen med den, som det synes, stærke Tiltagen af Selvmord i den nyere Tid.

5. I sin Bog *Om Selvmord i Kongeriget Danmark* meddeler Kayser en Række Breve, som ere skrevne af Selvmordere lige før Døden. Den fælles Tone i disse Breve er Mangel paa Evne til at udholde sin Skæbne, til at fortsætte Kampen for Tilværelsen under de givne Vilkaar. Selvom man ikke deserterer, saa kapitulerer man. Man føler sig staaende overfor en uovervindelig Modstand. Det er hverken Mod eller Fejghed, der lægger sig for

Dagen i saadanne Selvmord, men en Svækkelse af Villieskraften, en Kuelse af Livsdriften og Livslysten. Af en af Statens statistiske Bureau udgiven Undersøgelse af *Selvmordene i Danmark i Tiaaret 1886—1895* fremgaar det. at den vigtigste Aarsag har været Tungsind, Livslede og Sindssyge, idet over 1/4 af alle Selvmordene, for Kvindernes Vedkommende endog 2/5 af Selvmordene, ere begaaede af disse Motiver. Dette stemmer med det Indtryk, man faar af de af Kayser udgivne Breve. Med Hensyn til de forskellige Aldersklasser ses, at i Ungdommen (fra det 15. til det 25. Aar) spiller ulykkelig Kærlighed og Anger eller Frygt for Straf en betydelig Rolle som Selvmordsmotiver; i Manddomsalderen træde Drikfældighed og økonomiske Bekymringer frem i første Linie: i Alderdommen blive legemlig Sygdom og Tungsind, Livslede eller Sindssygdom mere og mere de overvejende Motiver, og for Kvindernes Vedkommende tidligere end for Mændenes. Den Svækkelse af Modstandskraften og den Blindhed overfor Livets givne Værdier eller overfor lysere Muligheder, hvorom Selvmordenes Hyppighed (— i København et Selvmord næsten hver tredie Dag —) vidner, have vel for en stor Del Grunde, der ligge langt tilbage, i Temperamentet og i det uvilkaarlige Stemningsliv. Men der kan sikkert ogsaa peges paa Omstændigheder, som følge med hele den nyere Tids Kulturudvikling.

Den moderne Kultur med sin ensidige Udvikling af de intellektuelle Evner paa de andre Evners Bekostning, med sine vide Horisonter og sin rastløse, men ogsaa ofte plan- og formaalsløse Foretagelsesaand gør det vanskeligere at fastholde den Sluttethed og Koncentration, den Begrænsning i Henseende til Formaal og Midler, som er en nødvendig Forudsætning for et sundt og kraftigt Villiesliv. For Tanke og Fantasi ere vide Horizonter tiltalende; men Villien maa, naar den skal være Mere end blot Drift og Ønske, rette sig mod noget aldeles Bestemt, og mod Noget, som er indenfor Rækkevidde. Den moderne Tid er en Tvivlens Tid, ikke særligt gunstig for Harmoni mellem de sjælelige Kræfter. Det er den aandelige Hygiejnes Opgave at raade Bod paa den Disharmoni og Sygelighed, som under disse Forhold saa let udvikler sig. Pædagogen og Lægen maa virke sammen. Alt, hvad der tjener til kraftigere Udvikling af de aktive Evner — hvortil ikke blot den fysiske Arbejdskraft, men ogsaa Evnen til selvstændig Iagttagelse og Tænkning og den kunstneriske Fantasi høre — vil virke lægende overfor Villiessygdommen. Ikke ved at afbryde Kulturarbejdet og kue Tvivlen — hvad der da ogsaa er en Umulighed — men ved at styrke Selvvirksomheden og vække Tilliden til de menneskelige Kræfter, hvor disse virke paa deres rette Omraade, bidrager man til at faa Bugt med den holdningsløse, rugende eller blaserede Tvivl, der følger den nyere Tids storartede Udvikling som Skyggen følger Legemet.

Dertil kommer endnu en anden Ting. Den moderne Kultur gør paa én Gang Individerne mere afhængige — ved at vække flere Fornødenheder hos dem — og mere isolerede — ved at »emancipere« dem og stille dem paa deres egne Ben. Og Isolationen naar sit Højdepunkt, naar Individet med sine mange utilfredsstillede Fornødenheder staar ensom i den store Travlhed rundt om. De enkelte Individer maa fægte mere hvert for sig end under den gamle Tingenes Orden. De nye Associationer modvirke vel denne Isolation; men de ere endnu i deres Barndom og have neppe endnu haft tilstrækkelig Indflydelse paa Sindelaget hos de Enkelte. Den Ulykkelige og Lidende føler sig overladt til sig selv. En Dyreflok mishandler eller dræberde Individer, der ikke kunne følge Flokkens Fart; i den menneskelige Verden maa de ofte skøtte sig selv, om de end ikke mishandles og nedtrampes. Et levende Sympatiforhold, hvor den Enkelte føler Deltagelsen fra Andres Side og selv med Deltagelse følger deres Færd, vil gøre, at hans Livsmod ikke saa let knækkes, og hans Horisont ikke ganske formørkes. Den, der ikke slipper Andre, vil heller ikke saa let føle sig forladt af Alle. Blaseretheden og Trætheden ville ikke saa let træde i Friskhedens og Interessens Sted. — Det synes, som om Selvmord aftage under store politiske Kriser, maaske fordi Sindene da ere optagne af de store Begivenheder og de fælles Interesser. Hvis det er saa, maa stadig Opgaaen i fælles Opgaver være en Magi der kan hindre Mismod og Selvopgivelse. Den Resignation, som skal kunne bære ud over en stor Skuffelse eller en stor Nød, bliver kun psykologisk mulig, hvor der er en stor Livsinteresse, man kan gaa op i og leve for, naar det, hvori man hidtil har fundet sit egentlige Jeg, maa opgives. Selvmordet udspringer af, at man betragter det, hvori man hidtil har fundet sit Jeg, som det Eneste. Dette tidligere Jeg maa ofte helt forsages, for at Selvmordet skal hindres. Drift til Selvmord er Udtryk for en Selvhævdelsestrang, der kun viger for den højere Art Selvhævdelse, der fremtræder som Forsagelse af sig selv. Det er i denne Forstand, Mme de Staël har sagt: Le renoncement à soi même est en tout l'opposé du suicide.

Den, der har bot som ensom Fremmed i en stor By, véd, hvilken trykkende Forladthedsfølelse der kan betage Sindet, og hvilken Opmuntring det kan være blot at faa et venligt Ord af en Forbigaaende, som man spørger om Vej eller viser en Tjeneste. Saaledes vil ofte en sympatisk Ytring, en venlig Tiltale kunne stanse Selvmorderen paa hans Vej. Han vil føle, at Baandet, som knytter ham til Slægten, ikke er brudt, og vil kunne føle Trang til ogsaa fra sin Side at knytte det fastere igen. I gamle Dage vare Klostrene Tilflugtssteder for ulykkelige og modlose Naturer, som dér kunde finde Støtte og Opgaver i et fælles Liv. Hjemløsheden for den Art Naturer er bleven større, efterat Klostrene ere blevne lukkede. Det er nu lagt i deres egen Haand at finde Opgaver og Hjemsted. — Detgælder da om at sætte Kræfter i Bevægelse, som kunne ophæve Isolationen af de enkelte Evner i Menneskets Indre og mellem Menneskene i Samfundet. Herved hænger dette specielle Spørgsmaal i sin sidste Grund sammen med de store, almindelige etiske og sociale Spørgsmaal.

6. Skyldes Selvmord nu altid Sygdom i Villien, ligefrem Sindssygdom eller ogsaa et bevidst Ønske om at unddrage sig bestemte Forpligtelser? Eller kan der være en Ret, maaske endogsaa en Forpligtelse til at begaa Selvmord?

Hvor man har hævdet Individets fulde Frihed til at raade over sit Liv, er man stedse gaaet ud fra et rent individualistisk Standpunkt. — Saaledes lærte *Stoikerne*, at den Vise, der er sig selv nok og sin Skæbnes absolute Herre, ikke blot vil lade sit Liv, naar Fædrelandets Vel kræver det, eller naar han kun kan bevare det ved at begaa en uetisk Handling, men at han vil forlade Livet, naar han paa Grund af ydre Tilskikkelser ikke kan føre det, som han vil. De senere Stoikere udstrakte denne Ret til »at lede sig ud« af Livet meget vidt. »Ikke blot i den yderste Nød«, siger Seneca (Epist. 70), »men saasnart Skæbnen begynder at blive noget betænkelig«, vil den Vise tage sig af Dage. Marcus Aurelius fordrer blot, at man skal forlade Livet uden Vrede og Sorg, saaledes som man gaar ud af et Værelse, hvor der er Røg (*Comment*. V, 29; X, 8). At ende sit Liv af Fejghed og Blødagtighed ansaa Stoikerne for usædeligt, — skønt de paa den anden Side mente, at fejge og blødagtige Mennesker vare uværdige Gæster ved Livets Fest, og at de derfor maaske gjorde bedst i at fortrække. — I den nyere Tid forsvaredes Selvmord fra et extremt individualistisk Standpunkt af en Række Forfattere i det 18. Aarhundrede. Montesquieu f. Ex. begrunder Selvmordets Berettigelse ved, at da Samfundet er grundet paa gensidig Fordel, maa man have Lov til at trække sig tilbage derfra, naar man kun har Besvær af at leve i det; man overtræder altsaa ingen Pligt ved at gøre Ende paa sit Liv, naar man finder det uudholdeligt (*Lettres persanes*, Nr. 76).

Selvom man nu vilde antage, at det enkelte Individ havde fri Ret til at forlade Livet, naar dette var uudholdeligt, vildedet være meget vanskeligt at godtgøre, at Uudholdeligheden virkeligt var tilstede i det enkelte Tilfælde. Ti hvorledes kan Individet vide, at det har naat Grænsen for sin Kraft og har brugt alle Midler? — Man har hertil svaret, at selve det, at det naturlige Selvopholdelsesinstinkt er kuet og den naturlige Angst for Døden overvunden, vidner om, at Mennesket maa være bragt til det Yderste. Saaledes siger Holberg i sin 135. Epistel: »Erfarenhed lærer, at Mennesker have Livet kær; hvorudover man kand slutte, at de, som bedrive saadan Gerning [Selvmord], maa være overvældede af Angst, Lidelse og Genvordighed, ja udi saadan Stand, som heller opvækker Medlidenhed end Vrede«. Men fordi jeg overvældes af Angst og Smerte, saa min Modstandskraft knækkes, derfor kan jeg godt befinde mig i en Illusion. Instinktet leder mig ikke altid sikkert, og Instinktets Ophør kan derfor heller ikke altid være noget sikkert Kendemærke. En øjeblikkelig Følelse af Angst og Nød er intet paalideligt Udtryk for de virkelige Forholds Beskaffenhed. Maaske befinder Individet sig netop paa det laveste Punkt under Skæbnens rytmiske Svingning, saa at det vil gaa opad igen for ham, naar han blot kan holde lidt ud endnu. Et er, at Individet fortvivler, et Andet, om Sagernes Stilling virkeligt er fortvivlet. En fuldstændigt begrundet Forvisning vil aldrig kunne haves herom. Naar der efter Nogles Mening kan spores en Aftagen af Selvmordernes Antal, naar Udvandringen tiltagerLegoyt: *Le suicide ancien et moderne*. Paris 1881. p. 257 f., saa er der dermed givet et Exempel paa, hvorledes nye Muligheder og Udveje kunne holde Modet oppe. Slappelse af Energi og Mod kan gøre, at man ikke opdager og benytter Udvejene; men et objektivt Bevis for, at de ikke ere der, vil være vanskeligt, om ikke umuligt at føre.

Dersom Individet er absolut suverænt (smlgn. III, 5—7), vil det her heller ikke komme saa meget an paa, om en

saadan objektiv Bevisførelse er mulig. Men naar den højeste Maalestok for den etiske Vurdering søges i det enkelte Individs Sammenhæng med Slægten, dets Betydning for Slægten, kan der ikke slaas af paa Fordringen om strengt Bevis. Det varderfor en rigtig Tanke, naar i nogle græske Stater (Massilia og Keos) Dadlen af Selvmord faldt bort, dersom Selvmorderen først overbeviste Øvrigbeden om, at der var tilstrækkelig Grund til at foretage et saadant Skridt. I Thomas More's *Utopia* opfordre Præster og Øvrighedspersoner de uhelbredeligt Syge, som ikke mere kunne arbejde og ere en Byrde for dem selv og Andre, til frivilligt at ende deres Liv, hvorimod et Selvmord, der mangler saadan Autorisation, medfører Vanære. Der ligger her den Forudsætning til Grund, at Individet ikke lever for sig selv alene, men er stillet overfor Opgaver, som ere af Betydning for Andre end det selv. Det kan være fuldstændigt rigtigt, at Livet i det enkelte Tilfælde er uudholdeligt, naar Individet ikke kender nogen anden Maalestok end sin egen egoistiske Nydelse. En Tilnærmelse til en saadan Indskrænkning af Interessen vil man finde hos alle Selvmordere, der handle med Overlæg. De have sat Alt paa ét Kort, have gjort deres Liv til et Hasardspil. Deres Lidenskab er koncentreret paa et eneste Punkt, med hvilket hele Livet for dem staar og falder. Dette gælder saaledes om Oldtidens beundrede Selvmord. De »sidste Romere« dræbte sig, fordi deres Horisont ikke strakte sig videre end til Roms aristokratisk-republikanske Liv. Vi kende baade mere omfattende og mere inderlige menneskelige Forhold, som kunne stille Krav til os. Og selv Cato anerkendte dette, naar han (ifølge Plutark) raadede sin Søn, som han ikke vilde have med sig i Døden, til at holde sig fjernt fra Politiken i de Tider, som nu maatte komme. Naar Sønnens Ære ikke led ved at følge dette Raad, vilde Faderen selv kunne have fulgt det uden at fornegte sig selv. Den Kraft og Trods, som udgør det Heroiske i det bevidst valgte Selvmord, har ofte Noget af det Teatralske ved sig. Den vilde anvendes bedre, hvis den rettedes mod det Maal: at gøre Livet taaleligere, om ikke for sig selv, saa for Andre. — Ogsaa hvor Selvmord udspringer af den ovenfor (5) skildrede Villiessvækkelse, bukker Individet under for Modstand paa et enkelt, objektivt set ofte ubetydeligt Punkt. Men dér skyldes denne Koncentration paa et enkelt Punkt en forudgaaende Svækkelse af Energien. I de her skildrede Tilfælde er derimod i Forvejen Interessen med Lidenskabens heleEnergi samlet paa ét Punkt, og Alt falder derfor samtidigt med det. To helt modsatte psykologiske Processer kunne saaledes føre til samme Udgang.

Det Haab, den Enkelte har tabt for sit eget Vedkommende, vil han kunne fastholde for Slægtens Vedkommende, især naar han fatter den store Lære om de smaa Virkningers Betydning. Den nyere Videnskab har aabnet vort Blik for, hvad uafbrudt Ophoben af smaa Virkninger kan udrette. De mægtigste Koralrev ere opstaaede ved Aflejring af utallige Smaavæseners Skaller. Hvad den største Revolution ikke vilde kunne udrette, tilvejebringes ved den stille Virken af dagligdags, uanselige Kræfter. Den beskedneste Virken i den snevreste Kreds yder en Skærv til Slægtens store Fællesliv. Intet behøver at gaa til Spilde. Enhver Ytring af inderlig Følelse, af ideal Livsretning, af Karakterfasthed kan faa sin Betydning og gribe ind paa en gavnlig Maade, selvom vi ikke faa den teatralske Følelse af at udøve noget Stort. Rousseau siger med Rette (i *La nouvelle Heloïse*), at hvis den, der føler sig fristet til Selvmord, vilde undersøge, om der ikke endnu var nogle gode Handlinger, han kunde udføre, en Fattig, han kunde hjælpe, en Ulykkelig, han kunde trøste, en Undertrykt, han kunde forsvare, saa vilde han sikkert holdes tilbage fra at udføre sit Forsæt.

Ligesaa lidt, som det kan godtgøres, at alle Muligheder ere udtømte, ligesaa lidt vil det altsaa kunne godtgøres, at alle Forpligtelser ere opfyldte. Jo alvorligere og dybere Livet opfattes, des flere Muligheder og Forpligtelser fremstiller der sig. Dette er den Hovedbetragtning, Etiken maa gøre gældende i denne Sag. Iøvrigt maa de etiske Bestræbelser overfor Selvmord snarere gaa ud paa at forebygge det ved at styrke Modstandskraften, Villien til Livet og Sympatien med de Levende, end paa at formulere strenge Domme over de udførte Selvmord. Det gælder at bringe det dertil, at ethvert Individ føler sig baade som Formaal — ved at være et selvstændigt Led af Slægten, — og som Middel — ved at være et Led, hvis Virken kan blive af Betydning for andre Led. Fæstnen af Livets Grundlag er bedre end Moraliseren, og da især, naar denne kommer bagefter, og overfor en Handling, der i Regelen er Virkning af voldsomForblindelse. I alle Handlinger, som ere etisk forkastelige, virker Forblindelse med; men ingen af disse Handlinger motiveres saa hyppigt af virkelig Ulykke og Nød, som den, hvorved Individet gør Ende paa sit Liv. —

Der maa endnu spørges, om det under visse Forhold ikke kan blive ligefrem Pligt at berøve sig selv Livet. Selvmord og Selvopofrelse kunne grænse saa nær op til hinanden, at det kan være vanskeligt, om ikke umuligt at drage Grænsen mellem dem. Individet kan mene, at han staar i Vejen for Andres Lykke, eller at han ved at forlade Livet befrier Andre for en Fare. Saaledes naar En frygter for, at han under et skarpt Forhør skal komme til at rebe Hemmeligheder af stor Betydning, og derfor dræber sig for ikke at volde en ubodelig Skade. Eller naar En, som er bidt af en gal Hund og mærker Sygdommens Udbrud, dræber sig for ikke at komme til at bide Andre. Eller naar en fattig Familiefader tager Livet af sig, fordi han véd, at der, hvis han dør (og kun da), vil blive sørget for hans Familie, som nu er udsat for Hunger og Nød. Dersom saadanne Tilfælde gives, kan der jo ikke være Tale om, at Individet unddrager sig Forpligtelser ved at tage sig af Dage. Dets Handling udtrykker netop en Anerkendelse af, at det ikke føler sig og sin Existens som det eneste eller højeste Formaal. men betragter sig som Led af et større Hele, for hvilket det maa ofre sig. Derimod staar stadigt den Vanskelighed tilbage, hvorvidt virkeligt alle Muligheder ere udtømte. Hvor det gælder et Menneskeliv, hvor det gælder Tilintetgørelsen af et af Slægtens levende Elementer, maa der kræves en bestemt Paavisning af Handlingens Nødvendighed, forat den etisk kan anerkendes.

I den gamle Kirke, som ellers var saa streng overfor Selvmord, gjorde man dog en Undtagelse med de Kvinder, der dræbte sig selv for ikke at blive voldtagne af Forfølgerne; de æredes som HelgenerSmlgn. Barbeyrac: *Traité de la morale des pères de l'église*. Amsterdam 1728. p. 242 ff. — Kun Augustinus var noget betænkelig ved Sagen; men han hjalp sig med en Antydning af, at hine Kvinder kunde have handlet i Følge en umiddelbar guddommelig Aabenbaring (*De civitate dei* I, 26).. Aldeles afset fra de overspændteasketiske Forudsætninger, hvorfra Kirken gik ud, kunne vi her finde et Exempel, hvor Selvmordet er en etisk Handling. Selvmordet slaar her fast, at der gives en Mishandling af Mennesker, som i Brutalitet staar lige med Mord, og det bidrager derved mægtigt til at skærpe og højne Forestillingerne om den kvindelige Renheds Betydning.

Hvor hyppige Selvmord af ædle og højhjertede Bevæggrunde ere, er vanskeligt at afgøre, som det idethele er forbundet med store Vanskeligheder at faa Oplysninger om de Motiver, som i de enkelte Tilfælde føre til SelvmordSmlgn. Marcus Rubins kritiske Bemærkninger om Selvmordsstatistiken i »Tilskueren« 1884. p. 466 ff.. Morselli*Der Selbstmord*. Leipzig 1881. p. 270 ff. Smlgn. ogsaa Oettingen: *Moralstatistik* 3. Aufl. p. 780 ff. bestrider den af nogle Forfattere opstillede Paastand, at det hos Mennesker, der ikke lide af Sindssygdom, for det Meste er ædle Motiver, som bevirke Selvmord. I vore Dage i hvert Tiifælde er, mener han, Selvmord væsentligt Udslag af Egoisme. »Dog mangler der«, tilføjer han, »ikke heller Udslag af den bedre Del af vor Natur, og det især hos Kvindekønnet . . . Hos Mændene fremtræder den egne Interesse som aldeles herskende Motiv, og da kun en Fjerdedel eller en Femtedel af Selvmordene begaas af Kvinder, er ædle Motivers Sjeldenhed ved Selvmord allerede sikkret ved dette Talforhold«. Det maa overlades Statistikerne at bedømme denne Antagelse.

7. Selvmordet kan kun betragtes fra et medicinsk, et psykologisk og et etisk Standpunkt. Det kan ikke med Rette drages ind under juridisk Betragtning. Af Staten er Individet kun Medlem, saalænge det lever, og Statens Straf kan ikke ramme Selvmorderen selv. Straffen kommer her i Virkeligheden til at gaa ud over Andre end Individet selv, hvad enten den bestaar i Inddragelse af Arven (som i den romerske Kejsertid, naar Motivet var, at man vilde unddrage sig Straf for Majestætsforbrydelse) eller i foragtelig Behandling af Liget (som det fra Middelalderen af har været almindeligt i alle Lande). — EndnuBiskop Martensen*Individuel Etik* p. 461. fandt i, hvad han kalder »den Slaphed, Staten lægger for Dagen ved Selvmorderes Begravelse«, et Tegn paa, i hvilken Grad »Kristendommens Aand er tilbagetrængt«.

b. Selvbeherskelse.

8. Medens Selvopholdelsen især beror paa Overvindelse af ydre Modstand, bestaar Selvbeherskelsen i Overvindelse af Modstand, som stammer fra Menneskets egen indre Natur. Selvbeherskelse forudsætter, at der er givet to eller flere forskellige Tendenser i Mennesket, og at den ene af dem maa underordnes eller fortrænges af

den anden. Hvis der i det menneskelige Selv ikke kunde gives flere indbyrdes modstaaende Drifter eller Lidenskaber, vilde Selvbeherskelse være umulig. Det er i Selvbeherskelsen Følelse, der viger for Følelse, Drift, der viger for Drift, Lidenskab, der viger for Lidenskab. Man bliver ikke Herre over sig selv ved sin »Fornuft« alene, men ved at samle Bevidsthedens Energi i en stærk Følelse eller Lidenskab, som er rettet mod, hvad der staar for os som det Højeste. Selvbeherskelse er i og for sig en rent formel Dyd, hvis Værdi beror paa, i hvilken Sags Tjeneste den virker. Den, der elsker Penge over Alt, formaar ved denne Lidenskab at holde andre Drifter og Tilskyndelser nede. Hos Andre er Erkendelsesglæden og Forskerlidenskaben, hos atter Andre Elskovsfølelsen eller Fædrelandskærligheden den raadende Kraft. Ad disse og mange flere Veje udvikles Evnen til Selvbeherskelse. Historisk have især de ved Forholdet til Autoriteter (i Familie, Stat og Kirke) bestemte Følelser haft stor Indflydelse paa Udviklingen af Evnen til Selvbeherskelse. Forholdet til en Myndighed, som Mennesket føler langt overgaar hans egen Magt og Evne, vækker en Følelse af Bundethed, retter alle Kræfter mod ét Maal, underordner alle Hensyn under et eneste, og virker saaledes som koncentrerende Magt i Bevidstheden. Under Autoriteternes Herredømme, med Lydigheden som Hoveddyd og med Haab og Frygt eller — paa højere Trin — begejstret Ærefrygt som herskende Lidenskaber har Menneskeheden gennemgaaet en SelvbeherskelsensSkole og vundet en Øvelse, som ikke behøver at gaa tabt, fordi de oprindelige Motiver afløses af andre.

Kun gennem Selvbeherskelsen vindes den indre Frihed og Enhed, der gør fuld og samlet Virksomhed mulig. Det skal have været Kynikeren Antisthenes, der først indskærpede Selvbeherskelsen som en egen Dyd, idet han lærte, at den, der ikke behersker sig selv, er Slave, hvad enten han udvortes er fri eller ikke. Det var et etisk Synspunkt, ud fra hvilket Forskellen mellem den frie Mand og Slaven tabte sin BetydningSmlgn. Karl Joël: *Der echte und der xenophontische Sokrates*. II, 1. p. 39—47. — Med Hensyn til Selvbeherskelsens Teori maa især mærkes flere ældre Tænkeres stærke Betoning af, at en Drift kun kan hæmmes ved en anden Drift, — en Analogi til Inertiprincipet eller til Energisætningen paa det fysiske Omraade. Smlgn. Platon: *Fajdon*. Hejses Oversættelse. p. 23—25. Bacon: *De augmentis scientiarum.* VII, 3. Spinoza: *Ethica* IV, 7 (kfr. V, 20. Schol.).. — Den indre Frihed er Betingelsen for den ydre Frihed og Uafhængighed. De forskellige Drifter og Tilskyndelser i vor Natur ere ligesaa mange Veje, ad hvilke den ydre Verden kan blive Herre over os. Dersom den uden videre kan vække hvilkesomhelst Tilskyndelser hos os i ethvert Øjeblik, spiller den paa os som paa et Instrument, hvilken Melodi den vil, og vi staa afmægtige overfor den. Det gælder da om, at vi have et Centrum i os selv, en Kreds af Tanker og Følelser, der stedse bestemme Hovedretningen i vort Liv. Selvbeherskelsen skal ikke gøre os følelsesløse, men vore Følelser skulle ikke svaje hid og did for enhver Vind. — Det behøver ingen nærmere Paavisning, hvor stor en Betydning Selvbeherskelsen har for Samvittighedens Udvikling og for Selvopholdelsen. I det Foregaaende have vi derfor paa mange Punkter allerede forudsat den.

9. Det aandelige Liv udvikler sig sporadisk, begynder ud fra forskellige Anlæg og Udgangspunkter, og først efterhaanden kan der opnaas Harmoni mellem de forskellige Tendenser, som røre sig. Forskellige Kræfter og Drifter bevæge Bevidstheden i forskellige, ofte modsatte Retninger. Først gennem en Gærings- og Kampperiode lykkes det ofte at bringe Orden og Enhed tilveje. Det er en Betingelse for Livets højere Udvikling, at der

er givet et rigt Stof at bearbejde. Men det rige Stof kan være genstridigt og vanskeligt at forene. Askesen overhuggede Knuden ved at kue og tilbagetrænge de naturlige Drifter. Den stillede sig mistænksom ikke blot overfor de sanselige Instinkter, men ogsaa overfor Erkendelsestrangen og de æstetiske Fornødenheder. Den store Kunst er derimod den at give de umiddelbare og uvilkaarlige Tilskyndelser det frie Løb, som er en Betingelse for et sundt og frisk Liv, og dog være Herre over Løbets Retning, saa at denne ikke strider mod, hvad man betragter som sit egentlige Maal. Død og mekanisk Orden og selvplagerisk Ængstelighed ere Tegn paa Ufuldkommenhed. Det er desuden ikke altid sundt at drage de halvt bevidste Tilskyndelser og Fantasier helt frem i Bevidsthedens Dagslys; man bliver lettere af med dem igen, naar de blive ude i Bevidsthedens Udkant. Megen Moraliseren henleder netop Opmærksomheden paa det, som skal fortrænges.

Selvbeherskelsen antager en forskellig Karakter, ikke blot efter Beskaffenheden af det, som den tjener, men ogsaa efter det, den fortrænger. Det kan være Nydelse, Fordel, Ære, Hævn, som er Genstand for den opblussende

Affekt, det gælder om at modarbejde. Enhver Affekt eller Sindsbevægelse hindrer klar og rolig Overvejelse og tillader ikke Forestillingerne at forbinde sig paa den Maade, der ellers vilde være naturlig for dem. Særlige Dispositioner hos det enkelte Individ kunne gøre Kampen haardest for det i den ene eller den anden Retning. Der kan være medfødte Anlæg til Mismod, Vredagtighed, Forfængelighed og Sanselighed. Det Arbejde, den Enkelte her maa gøre, det, han maa lide for at kunne opnaa indre Frihed og Harmoni, vil derfor være højst forskelligt og kan ikke foregaa efter nogen bestemt Recept. Fordringen om Selvbeherskelse lyder ens til Alle, men betyder for Enhver noget højst Forskelligt baade i Grad og i Art. Ligesom en og samme Byrde tynger forskelligt paa forskellige Skuldre, saaledes udkræves der meget forskelligt Arbejde af de forskellige Individer, for at de kunne holde sig paa samme Udviklingstrin. Mangt et Menneske maa kæmpe haardt blot for ikke at synke ned under det gængse Jevnmaal af etisk Udvikling. For den ydre Betragter bliver enKamp af denne Art ikke let synlig eller beundringsværdig. Men Leonidas var alligevel ikke mindre Helt end Alexander den Store, uagtet denne kunde bruge sin Tapperhed til at erobre Verden, medens hin maatte kæmpe til Døden under forgæves Forsøg paa at holde Fjenden borte fra sit Land.

Allerede Aristoteles har i sin berømte Definition af Dyden som den rette Midte, hvormed han mener et harmonisk Forhold mellem de menneskelige Drifter, klart anerkendt disse individuelle Forskelligheder i Selvbeherskelsens Art og Grad. Ti den rette Midte ligger ifølge Aristoteles ikke paa samme Punkt hos alle Individer*Eth. Nic.* II, 5-9.. Da deres Tilbøjelighed til de forskellige Affekter er forskellig, kan det, der hos et Individ er Tegn paa stor Selvbeherskelse, hos et andet Individ være Noget, der sker aldeles uvilkaarligt. Hvad der hos En er Tegn paa Gerrighed, kan være Sparsommelighed hos en Anden og Ødselhed hos en Tredie. Dog taler Aristoteles mere som Psykolog end som Etiker; han ser i hvert Tilfælde ikke sin Læres etiske Konsekvenser. Han har fuldstændig Ret i, at Betingelserne for at naa den indre Harmoni ere højst forskellige hos de forskellige Individer som Følge af deres forskellige Natur. Men han overser, at denne indre Harmoni ikke altid udtømmer det, som fordres. Selvbeherskelsens Betydning beror jo paa, at vi skulle virke med samlet Kraft i Arbejdet for vore Opgaver. Men hvis nu min Opgave fordrer en større Grad af Selvbeherskelse, end der stemmer med »den rette Midte«, den indre Harmoni? Der kan være Ligevægt i min Natur, uden at min Natur derfor fyldestgør de Krav, Forholdene stille. Jeg kan maaske bekæmpe min Vredagtighed i en saadan Grad, at jeg viser større Selvbeherskelse end den, der af Naturen er blid og fredsommelig; og dog er det ikke sagt, at jeg er sikret imod at rives med af den opblussende Affekt paa en forkastelig Maade. Der gør sig her hos Aristoteles den tidligere (III, 5) omtalte individualistiske Tendens gældende, som staar i en mærkelig Modsætning til den store Vægt, den græske Etik ellers lægger paa Stat og Samfund.

Baade Selvbeherskelsen og Selvopholdelsen tage sig anderledes ud fra et rent individualistisk Standpunkt end fra den humane Etiks Standpunkt (III, 10). Individualisten maa ganske vist stræbe efter Orden og Harmoni mellem de forskellige Sider i hans Væsen (III, 6), men fra den sociale Etiks Standpunkt stilles der Fordringer til Selvbeherskelsen, som Individualisten ikke vilde have nogen Grund til at stiile. Dersom han blot bevarer Ro og Harmoni i sit Indre, hvorfor skulde han saa ikke følge sin Erhvervsdrift, sin Hævndrift? Han vender fra Forholdet til Andre stedse tilbage til sig selv og har ingen Anledning til at forfølge sine Handlingers Virkninger, naar disse ikke gaa ud over ham selv.

Imidlertid ligger der en blivende Sandhed i den aristoteliske Lære. Det er uimodsigeligt, at en og samme etiske Fordring kan nødvendiggøre et højst forskelligt indre Arbejde hos forskellige Individer. Det Problem, som Aristoteles gik let hen over, fordi han ikke bragte den individuelle Etik i Forbindelse med den sociale, bevarer sin Betydning ogsaa fra en social Etiks Standpunkt, — saafremt dette Standpunkt da virkeligt skal være etisk og ikke falde sammen med det juridiske eller med den offentlige Menings Standpunkt. Naar der er et indre Forhold mellem Individ og Samfund, saa kan det ikke være ligegyldigt, hvilke Forudsætninger det enkelte Individ møder med i etisk Henseende. Kun en Dogmatisme, der vilde paastaa, at alle Mennesker ere ens udstyrede med Evne til Selvbeherskelse, vilde kunne hævde, at den rette etiske Lov var funden, naar der fordredes samme ydre Kvantum Selvbeherskelse af Alle. (Smlgn. IV, 2 og VIII, 6). Hellere end at indrømme dette, der vilde føre til Barbari og Farisæisme, maa Etiken anerkende sin Grænse i videnskabelig Henseende. Overalt hvor de individuelle

Forskelligheder træde i Kraft paa afgørende Maade, er der en Grænse for Videnskaben. Hvad der kan fordres af Enhver, af hvem der overhovedet (af ham selv eller Andre) kan fordres Selvbeherskelse, er, at hans Handling ligger i en Række, der ved Fortsættelse vilde føre til fuldkomment Herredømme over sig selv: men paa hvilket Punkt i Rækken det enkelte Individs Handling i det enkelte Tilfælde skal ligge, det er Noget, denetiske Tænkning med de Midler, der staa til dens Raadighed, ikke formaar at bestemme saaledes, at baade individuelle og sociale Hensyn komme til deres Ret. Og det af den simple Grund, at de forskellige Individer ikke begynde ud fra samme Punkt.

10. Forskellen mellem det Standpunkt, hvorpaa vi her have stillet os, og det individualistiske ses ogsaa af den Maade, hvorpaa de forskellige Arter af Selvbeherskelse vurderes. Vi betragte ikke det enkelte Individ som en lille afsluttet Verden for sig, men stedse i dets Forhold til Andre. Spørges der da: er det vigtigst at beherske sin Hævnlyst eller sin Havesyge eller sin sanselige Nydelsesdrift? — kan der naturligvis gives et Svar herpaa efter den Maade, hvorpaa disse Drifter gribe ind i Individets eget Indre; men dette Svar vil ikke være tilstrækkeligt. Sanselighed og Nydelsessyge gøre Mennesket afhængigt af det Ydre og hæmme derved hans frie Udvikling. De hindre ogsaa de ideelle Følelsers Udvikling og svække Villiens Energi, komme maaske endog i Strid med, hvad fysisk Selvopholdelse kræver. Af størst Betydning i etisk Henseende er det, at Hengivelse til sanselige Nydelser indsnevrer Sindet. Sanselig Nydelse kan ofte ikke deles med Andre, ja kan maaske endog kun naas paa Andres Bekostning. Det er maaske først en af Affekterne fremkaldt Tankeløshed, som lader det nydende Individ se bort fra de Følger, dets Nydelse kunne have for Andre; men denne Tankeløshed slaar ved Vane over til Hjerteløshed. Udsvævende Mennesker ere ofte mere haardhjertede og kolde end Mennesker, der forse sig paa Andres Gods eller lade sig rive hen af opblussende Vrede. Etisk og juridisk Betragtning fører her til forskelligt Resultat. Den, der stjæler for sine sultende Børns Skyld, staar etisk set langt over den, der i Udsvævelser tilintetgør den materielle eller aandelige Kapital, som kunde være kommen Mange til Gode. Den positive Moralitet og især den offentlige Mening nærmer sig her, som saa ofte, for meget den blot juridiske Betragtningsmaade. Tyven er udelukket fra det »gode Selskab«, men den udsvævende Egoist indtager maaske Hæderspladsen.

Hvad særligt Kønsforholdet angaar, kan det først indenforden sociale Etik finde sin fulde Bedømmelse. Indenfor den individuelle Etik er den vigtigste Regel den, at for den Rene er Alt rent. Det Urene fremkommer, naar Bevidstheden er hildet i sanselige Forestillinger, ikke kan frigøre sig for dem. Skyhed og Snerperi kunne være betænkelige Tegn, fordi de vidne om, at slige Forestillinger saare let indfinde sig hos Individet. Ikke ved at pleje en mystisk Sky for Kønslivets Fænomener, men ved at betragte dem som alle andre Naturfænomener med uhildet Blik og klar Forstaaelse, arbejder man paa en sund og naturlig Renhed i Sindet. Der gives kun to sunde Maader at staa overfor Kønsforholdet paa, dels paa den antydede Maade som fysiologisk og psykologisk Iagttager, dels som den, der erfarer dets Magt gennem inderlig Hengivelse, altsaa gennem mere end blot sanselig Nydelse. Forskellig fra begge Dele er Leflen, Raahed og uterlig Fantaseren.

Forholdet til Kønslivet stiller et af de allervanskeligste etiske Problemer. Natur og Kultur støde her sammen paa den skarpeste Maade. Som Naturvæsen er Mennesket moden Mand og Kvinde længe førend dets Existens som Kulturvæsen endnu er befæstet saaledes, at det kan sørge for sit Afkom. Der rejses her stadigt stærke Fordringer fra Naturens Side, som ikke kunne tilfredsstilles i det Omfang, i hvilket de trænge frem, uden at Kultur- og Samfundslivet sprænges. Her, som saa ofte, rører Naturtrangen sig med Ubændighed og Ødselhed, ret som om Naturen for enhver Pris vilde sikre Livets Bestaaen paa Jorden, hvorledes det saa gaar med det enkelte Individ. Det er Naturens sorgløse Udstrøen af Livsspirer, som her viser sig fra den grelleste Side og stiller de Væsener, hos hvem Bevidsthedslivet er vaagnet, overfor de største Opgaver. Naturen bruger den individuelle Organisme som Middel; men naar et personligt Liv har udviklet sig, vil det ikke være blot Middel. Der staar en Kamp mellem de Instinkter, vi have fælles med Dyrene, og de Interesser, som føre til en højere Udvikling af det menneskelige Liv. Kant drog endog heraf den Slutning, at Mennesket af Naturen ikke var anlagt til det civiliserede Liv, men at Naturens Hensigt kun var Bevarelsen af Menneskeslægten som Dyreart. Han fandt her en dyb Disharmoni og en Kilde til Elendighed, somkun kan overvindes, naar Menneskene naa et Kulturtrin, fra hvilket de endnu ere langt fjernedeKant: *Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte*. (1786). (*Vermischte*

Schriften. Halle 1799. 111, p. 48 f.). — Smlgn. hermed Elie Metchnikoff: *Etudes sur la nature humaine*. Paris 1903. chap. 5 (Désharmonies dans l'organisation et le functionnement de l'appareil de la reproduction).. Den store Tænker har her paa én Gang peget paa den store Vanskelighed og paa den eneste Maade, paa hvilken man etisk set kan stille sig til den. Det er let nok at overhugge Knuden og uden videre fordre ubunden Tilfredsstillelse af de naturlige Instinkter. En saadan er netop kun mulig, hvis vi igen ville gaa tilbage til det dyriske Trin. Og selv paa det dyriske Trin hersker der ikke fuldstændig Ubundethed, hvad Parringsvalget og Parringskampen noksom vise. Selvom Askesen i sit Naturhad og den officielle Moral i sit Snerperi ender i Usandhed og Unatur, gaar Reaktionen mod dem paa sin Vis over Stregen, naar den vil hævde, at Kønsforholdet er neutralt eller i hvert Tilfælde af underordnet Betydning i etisk Henseende. Det er i Kraft af et rigtigt Instinkt, at man til alle Tider har betragtet Kønsforholdet og dets Ordning som et af de allervigtigste etiske Spørgsmaal. Her have vi endnu kun at gøre med det fra det enkelte (skønt ikke suveræne) Individs Standpunkt og kunne derfor ikke give nogen fuldstændig Behandling af dette Spørgsmaal: en saadan kan først Læren om Familien give. Men saa Meget er klart, at da Kønsinstinktet kun kan tilfredsstilles ved Hjælp af et andet Individ, kan der her ikke være Tale om nogen ubegrænset individuel Frihed. Dersom Instinktets Tilfredsstillelse medfører Ulykke og Nedværdigelse for et andet Individ, eller endog forudsætter Tilværelsen af en hel Klasse af Mennesker, der leve af at være Midler for Andres sanselige Lyst, saa behøves der ingen nærmere Paavisning af, at vi her ingenlunde staa overfor noget Ligegyldigt, en ren Privatsag. Kønsinstinktet skjuler i sig Spiren baade til det Højeste og Ædleste og til det Laveste og Nederdrægtigste i den menneskelige Natur. Det kan føre Individet ud over sig selv i Begejstring og Glæde over et andet Menneske og derved vise sig beslægtet med al Hengivelse og

Opofrelse; men det kan ogsaa føre til, at Individet gør Andre til blotte Midler for sin Nyden, hildet som det er i sine Tilskyndelser. Mellem disse Poler svinger Instinktet, og der hører en mærkelig Blindhed til for at mene, at Selvbeherskelse her ikke skulde have nogen Betydning. Selvbeherskelse viser sig netop her at være Menneskets Adelsmærke, Betingelsen for, at det kan fortsætte den Udviklingsgang, ved hvilken det har hævet sig op af en dyrisk Existens.

Selvbeherskelse er ogsaa mulig i langt højere Grad, end man ofte mener. Man taler her ofte om fysiologiske Nødvendigheder, som ikke ere tilstede, men som man ganske vist kan fremelske ved ideligt at tale om dem. Der er Individer, som uden Skade for deres aandelige og fysiske Livs Sundhed og Kraft bevare deres Renhed. Hvor langt det enkelte Individs Evne til Selvbeherskelse gaar, kan kun det selv prøve; men ligesaa lidt som Nogen har Ret til at kaste den første Sten, ligesaa lidt har Nogen Ret til at kalde sin egen Svaghed for en almenmenneskelig NødvendighedDer foreligger ingen pædagogisk Grund til at sænke Niveauet. Esquirol bemærker: »Si la continence, dans quelques cas très-rares, a causé l'aliénation mentale, le libertinage est une cause plus fréquente«. *Des Maladies mentales*. Bruxelles 1838. I. p. 24. — I meget stærke Udtryk angriber den engelske Læge Lionel Beale (*Our Morality and the Moral Question*, chiefly from the medical side. London 1887) dem, der paastaa hin fysiologiske Nødvendighed. Han anfører (p. 99) en Udtalelse i samme Retning af Sir James Paget. Smlgn. ogsaa S. Ribbing: *Om den sexuela hygienen* (Stockholm 1888). (Forelæsninger for svenske Studenter). — Albert Heim: *Das Geschlechtsleben des Menschen vom Standpunkte der natürlichen Entwickelungsgeschichte*. Zürich 1900. (Et Foredrag for Schweizerstudenter). — Erik Pontoppidan: *Kønssygdommenes Betydning og Forebyggelse*. København 1903. (Forelæsninger for danske Studenter). I dette sidste Værk fremhæves særlig (p. 65 f; 98), hvorledes etiske og sanitære Hensyn her falde sammen: »I Spidsen for alle gode Raad til Ungdommen angaaende disse Sygdomme og deres Forebyggelse sættes en Opfordring om Personlighedens Opdragelse og Indordnen under faste sædelige Principer, for at styrke Karakteren og sætte en mandig Villie mod de kønslige Fristelser.«. Den, som maa kæmpe haardt for at holde sig oven Vande, kan gøre det med denBevidsthed, at han tager sin Del af den Lidelse, Slægten maa gaa igennem for at naa et højere Trin, og at han yder sin Skærv til Fremme for Udviklingen derhen imod. Vi ere Alle Led af den store Udviklingsrække, der fører fra Dyret til Mennesket. Og i ingen Henseende er det maaske saa vigtigt som her, at Trangen hindres i at synke tilbage til den rent dyriske Form. Den vældige Trang, som Talen her er om, ytrer sig i Regelen hos Dyret blindt, isoleret og ligegyldigt overfor sin Genstand, skønt der i Dyreverdenen findes Træk, der vidne om, at en højere Form allerede

her er mulig. Humaniseret bliver Trangen, jo mindre den skilles fra andre Elementer i Personligheden, jo mere den forbindes med og bestemmes ved sin Genstands særegne, individuelle Egenskaber, og jo mere den bliver bærende Grundlag for sympatiske Følelser og ideelle Interesser.

Ligesaa lidt her som overfor de Motiver, der føre til Selvmord, kan Kampen altid føres direkte. Selvbeherskelsen kan ikke altid øves i det enkelte, yderste Øjeblik. Ved Legemsøvelser, ved sund og kraftig Næring for Fantasien og ved Entusiasme for ideelle Formaal hindres Instinktet fra at brede sig og fremkalde de fixe Ideer og den Svimmelhed, som fører til Fald.

11. Medens det i den positive Moralitet ikke mangler paa farisæisk Holdning overfor de Forvildelser, der fremkomme ved yppige Instinkters og Tilskyndelsers Udfoldelse, har den ikke saa meget Blik for, at Selvbeherskelse kan blive af meget stor Betydning ogsaa under helt andre Forhold. Er der i den nys omtalte Periode Fare for at løbe vild, kan der i en senere Periode være Fare for at løbe fast. Og Mange, som løbe vild i Ungdommen, løbe sig senere saa meget desmere fast. Mange unge Himmelstormere ende som Filistre; Manges Liv deler sig i en Udsvævelsernes og en Blaserethedens Periode. Den, der forbliver sig selv tro gennem de Kampe, de urolige Tilskyndelser føre ind i, vil ogsaa lettere bevares for at stagnere.

Vanens og regelmæssige Livsforholds Indflydelse stiller ofte ikke ringe Krav til Selvbeherskelsen, for at den aandelige Frihed og Friskhed skal kunne bevares og en ny Væxt stedse blive mulig. Det Nye maa finde os nye; men Forudsætningen derfor er en stadig Bestræbelse for at holde Blikket aabent ogklart. Vor Væxt kan ganske vist ikke gaa i det Uendelige. Der er sørget for, at Træerne ikke voxe op i Himlen. Men det gælder om at faa alle værdifulde Væxtmuligheder udviklede. Der er intet smukkere Syn end en kraftig og livlig Udvikling i en Alder, hvor al Udvikling ellers plejer at være afsluttet. Stadigt aandeligt Arbejde og varm Sympati for alt Stort og Skønt er det bedste Middel til at undgaa StivnenSmlgn. min Karakteristik af F. C. Sibberns Personlighed og Udviklingsgang i *Mindre Arbejder*.. Kejser Marcus Aurelius stiller i sine Optegnelser (VI, 30) følgende Opfordring til sig selv: »Se til, at du ikke forkejsres (ὅρα μὴ ἀποκαισαρωθῇς)! Sørg for, at du ikke faar Farve efter din Stilling! Det sker jo saa let. Bevar dig derfor ligefrem, god, ren, alvorlig, uden Prunk, retfærdig, from, fuld af Velvillie og Kærlighed, standhaftig i at opfylde dine Pligter. Kæmp for, at du kan vedblive at være et saadant Menneske, som din Stræben efter Visdom vilde gøre dig til!« — Den Fare for at blive en Filister, som den filosofiske Kejser frygtede, truer enhver, hvad enten han er lavt eller højt paa Straa, og Midlet imod den er overalt det, som han anbefalede: at være tro imod sig selv og imod sin bedste Stræben.

c. Selvstændighed.

12. Baade Selvopholdelsen og Selvbeherskelsen ere Betingelser for den personlige Selvstændighed. Det enkelte Individ skal hævde sig udad til og indad til for at komme til at staa som et ejendommeligt og selvstændigt Led af Slægten. Det har Noget i sig, som ganske paa samme Vis ikke kommer igen hos noget andet Individ. Trangen til selvstændig Udvikling, til at gøre sine Anlæg og Evner gældende er en af de vigtigste Kræfter, som føre til det menneskelige Livs Fremgang. Uden Tro paa sig selv og Tillid til, at der er Noget i Ens Selv, som fortjener at leve og udfolde sig, kan Intet udrettes. Mismod og Mistillid til sig selv lammer al Villen og alt Arbejde, ja er ofte Tegn paa en Villiessvækkelse, der kan nærme sig til Idioti. Allerede Aristoteles har indskærpet, at den, der har for lidenSelvfølelse, ikke kommer til at udrette alt det Skønne og Gode, han ellers kunde, fordi han ikke anser sig værdig dertil. En saadan »Mikropsyki« (som Aristoteles kalder den) hindrer Udfoldelsen af, hvad der ligger i Individets Natur. Den sande Selvfølelse (Makropsykien) er ganske vist — som Aristoteles ogsaa viser — vanskelig og sjelden; den forudsætter, at man ikke blot agter sig selv værdig til noget Stort, men ogsaa virkeligt er værdig dertil. Den, som besidder denne Følelse, har en fast Maalestok i sig selv. Han agter ydre Ære og ydre Goder kun som noget Underordnet. Han kender sine Grænser, søger at udrette Alt, hvad han formaar indenfor dem, taaler intet Overgreb fra Andres Side, men begaar heller ikke selv noget Overgreb. Han gaar tryg og frejdig gennem LivetAristoles's Lære om Makropsyki og Mikropsyki findes i *Eth. Nic.* IV, 5—9. — Smlgn. fra en nyere

Tid: Hume: *Treatise* III, 3, 2 (Of greatness of mind), og Adam Smith: *Theory of moral sentiments*. VI, 3 (Slutning)..

Ydmyghed og Beskedenhed ere ikke saa store Dyder, som de ofte ere udgivne for at være. Den store Ros, som er bleven dem til Del, kan kun forklares dels som Reaktion imod den overdrevne og hensynsløse Selvfølelse, som er saa hyppig dels som Eftervirkning af den asketiske Tankegang, for hvem Lydighed er den højeste Dyd. Hvad det gælder om, er at kende sig selv og saa stræbe at faa Alt frem, hvad man kan gøre. Naar Idealet blot sættes tilstrækkeligt højt, behøves der ingen særlig Lovprisning af Ydmyghed. Vi ville da nok faa vore Skranker at mærke og behøve ikke at svække vort Mod ved at dvæle for meget ved vor AfmagtSpinoza definerer Ydmyghed (humilitas) som »den Sorg, der opstaar ved, at Mennesket betænker sin Afmagt eller Svaghed«, en Følelse, der let lammer og fører til Foragt for sig selv (abjectio). *Eth.* III. Aff. Def. 26—29. — Aristoteles vil heller ikke betragte Undseelighed (αἴδως) som en egentlig Dyd. *Eth. Nic.* IV, 15. i Stedet for at samle og anvende den Magt, vi virkeligt have. Den, der kender sine Grænser, har paa én Gang Tro paa sin Ejendommelighed og Blik for sinLidenhedSmlgn. Goethes Selvvurdering (i en Samtale med Eckermann. 30. Marts 1824). Man havde villet sidestille Tieck med ham som Digter. Dertil siger Goethe, at det vilde være det Samme, som hvis han selv vilde stille sig ved Siden af Shakespeare.. Han føler sig paa én Gang stor og lille. Den sande Selvfølelse faar derved et Præg af Humor.

13. Man hævder ikke sin Selvstændighed ved ængsteligt at holde al fremmed Indflydelse borte. Jo mere Stof, et Menneske kan behandle og tilegne sig, desmere vil han kunne lægge sin Ejendommelighed for Dagen. Den sande Selvstændighed viser sig netop ved at kunne fordybe sig i et rigt Indhold. De mest originale Mennesker ere gerne mest villige til at anerkende, hvad de have lært af Andre. Marcus Aurelius begynder sit Skrift med at opregne alle dem, som have havt Indflydelse paa hans Udvikling. Goethe, der som Faa havde Ret til at føle sin Selvstændighed, siger (i en Samtale med Eckermann): »Man taler om Originalitet; men hvad vil det sige! Saasnart vi blive fødte, begynder Verden at virke paa os, og det gaar saaledes lige til Enden. Og hvad kunne vi overhovedet kalde vort Eget uden Energien, Kraften, Villien! Hvis jeg kunde sige Alt, hvad jeg skylder store Forgængere og Medlevende, saa vilde der ikke blive Meget tilbage«.

Ofte mener Individet kun at kunne hævde sin Selvstændighed ved at trække sig tilbage til Følelsen og beraabe sig paa den. Følelsen har noget mere Individuelt ved sig end Tanke og Handling. Men naar Individualitet ikke skal være det Samme som Isolation, og naar den Ensidighed og Begrænsning, som hvert enkelt Individ altid lider af, skal kunne suppleres, saa maa det ikke blive ved den mystiske Beraabelse paa Følelsen, men Ejendommeligheden maa lægge sig for Dagen i Tankens og Villiens Arbejde. — Overspændt Følelse af den egne Personlighed uden Forstandskraft som Modvægt er et hyppigt Karaktertræk hos SindssygeMaudsley: *Pathologie de l'esprit*. Trad. de I'anglais. p. 228 ff..

14. Ydre Selvstændighed er nødvendig for, at den indre ret kan være tilstede. Afhængighed af Andre medfører Skranker for den frie Bevægelse og Udfoldelse af Kræfterne. Enmoden etisk Personlighed vil derfor stræbe efter *ydre Frihed*. Vi se ogsaa, at Verdenshistorien egentligt er en stor Befrielseshistorie. Hvad der kæmpes om i Historien, er ikke blot om Midlerne for at leve, men ogsaa om Midlerne for at kunne leve, som man vil. Hegel har træffende sagt: i Orienten var Én fri, i Grækenland vare Nogle frie, i nyere Tid ere Alle frie. Vi kaldes nu alle Herrer; hvad der først betegnede den Enes Overhøjhed over den Anden, betegner nu den Enkeltes personlige Selvstændighed. Det var en asketisk Tendens, der gjorde sig gældende, naar baade Buddhismen, Stoicismen og den ældste Kristendom hævdede Friheden som noget rent Indre og erklærede det for ligegyldigt, om man i det Ydre var fri eller Træl. Vel kan Slaven have sin indre Helligdom, hvor Ingen kan trænge ind; men den fuldstændige Modsætning mellem Indre og Ydre er ikke blot pinlig, men kan skade selve det etiske Liv ved at hindre de indre Kræfter i at blive anvendte udad til. Naar Historien fra én Side set er en stor Frigørelsesproces, saa er den etiske Betydning deraf, at der skabes selvstændige, personlige Udgangspunkter for Slægtens Liv. Slægten lever kun i de enkelte Individer; jo kraftigere og friere disse røre sig, des fyldigere og rigere vil ogsaa Slægtens Liv blive. Den individuelle og sociale Etik mødes altsaa her i samme Fordring. (Smlgn. VIII, 6).

Grænsen for den Enkeltes personlige Frihed maa bestemmes ved, hvad Andres lige Frihed kræver, og det vil være Opgaven saavidt muligt at faa disse Grænser til at falde sammen med Grænserne for Individets Evne og Drift.

Ære og Ejendom kunne betragtes som ydre Forlængelser af den personlige Frihed.

For at kunne naa vort Maal er det ikke nok, at vi have Tro paa os selv; vi behøve ogsaa en vis Anerkendelse fra Andres Side. Ogsaa Andre maa betragte os som et Væsen med en berettiget Ejendommelighed. *Æren* kommer under sunde Forhold af sig selv, som en Forudsætning, der ikke behøver at tildrage sig særlig Opmærksomhed, men som dog giver vor Optræden overfor Andre Tryghed og Fasthed. Det er usundt, naar Opmærksomheden for meget henledes paa det Billede, der aftegner sig af os i Andres Bevidsthed. Hvad der skal være Betingelsefor vor Virksomhed, bliver da let til Formaal for den, og Skinnet kommer da til at raade.

Den personlige Udvikling behøver dernæst ogsaa materielle Midler. Saalænge Individet lever fra Haanden i Munden, kan ingen højere Udvikling komme i Stand; og saasnart det har Mere end fra Haanden i Munden, bar det ogsaa *Ejendom*. Her i den individuelle Etik betragte vi Ejendommen kun som Middel for personlig Selvstændighed, som en Forlængelse af Personligheden. Ved enhver Ordning af Samfundet, der ikke gør den Enkelte til en blot Maskine, et villieløst Redskab, maa han have Raadighed over de Midler, han under visse Betingelser kan skaffe til Veje. Hvorledes disse Betingelser nu end skulle formuleres, og hvor stor en Kontrol man end vil have ført med hans Raaden over Midlerne, maa der stedse blive et Omraade tilbage, hvor han selv tager Bestemmelserne. Og dette Omraade bør være saa stort, som det er foreneligt med Hensynet til Andres Tarv. Enhver Begrænsning af Raadigheden er i sig selv et Onde. Hvorfor skal jeg ikke bruge mine Kræfter til at bearbejde det Stof, jeg forefinder, eller min Magt til at lægge Beslag paa saa Meget, jeg formaar, naar jeg ikke skader Nogensomhelst derved? I og for sig er det et Gode at kunne brede sig i Tilværelsen; Ondet kommer først, naar det kommer til Sammenstød mellem Flere, der alle have denne Trang til at brede sig. Bevisbyrden paahviler altsaa den, der vil indskrænke min Magtsfære, ligesom Bevisbyrden overhovedet (i Kraft af Velfærdsprincipet) paahviler den, der vil have, at vi skulle føle Smerte istedetfor Lyst. Denne Trang til Ejendom og Magtudfoldelse er ikke nødvendigvis Egoisme. Det er jo ikke sagt, at man gør Besiddelse og Magt til sine højeste Formaal. De kunne bruges, ligesom Sundhed, fysisk og aandelig Kraft, i Menneskehedens Tjeneste.

Paa alle Trin af menneskelig Existens finde vi denne Trang til Ejendom, i hvert Tilfælde rørlig Ejendom. Det Ejendomsfællesskab, især af Jord, som er saa almindeligt paa mere primitive Udviklingstrin, forsvinder overalt ved den kraftigere Udvikling af de enkelte Personligheder, som Civilisationen fører med sig. Det viser sig uforeneligt med en selvstændigere og friereUdvikling af det personlige Liv. Under Ejendomsfællesskabet, som f. Ex. i de sydslaviske Zadruga'er, er Enhvers Skæbne fastslaaet og kan ikke blive væsentligt forskellig fra de Andres. Men der opstaar naturlig en Trang til at »leve efter eget Tykke, arbejde for sig selv, drikke af sit eget Glas«, — til at »nyde det uafhængige Livs Fortryllelser og trodse dets Farer«Laveleye: *Om Ejendomsretten og dens primitive Former*. Dansk Overs. p. 120. — Om Ejendommens Historie smlgn. Spencer: *Political Institutions*. Chap. 15. — Cl. Wilkens: *Sociologi* p. 284—295.. Det er meget vel muligt, at Ejendomsretten, dens Begrundelse og dens Udstrækning vil og maa undergaa mangfoldige Forandringer. Men hvilken Ordning der saa anvendes, vil en væsentlig Del af den Værdi, som kan tilskrives den, bero paa det Omfang, i hvilket den tilfredsstiller Selvstændighedstrangen hos saa Mange som muligt. I Selvstændigheden ligger en af de vigtigste Betingelser for, at Anvendelsen kan blive godV. Falbe Hansen (*Stavnsbaandsløsningen og Landboreformerne.* Set fra Nationaløkonomiens Standpunkt. I. Kbhvn 1888. p. 69 f., 73) bemærker: »Fællesskabet havde som alle saadanne gamle Institutioner haft sin naturlige Berettigelse . . . . Men i Tidens Løb mistede det sin Berettigelse og blev i høj Grad skadeligt, navnlig fordi det hindrede Forandring og Fremskridt. Den Enkelte maatte ved sin Jords Dyrkning følge de Andre; han maatte ikke alene vedblive med samme Driftsystem, men han kunde heller ikke i Enkelthederne uden Vanskelighed foretage større Forandringer . . . . Udskiftningen brød gammel Skik og Slendrian; den tvang Bonden, der tidligere tankeløs og villieløs havde fulgt med i Landsbyens nedarvede Fællesdrift, til selvstændig, individuel Tænken og Virken. Den gjorde det muligt for den Enkelte at gaa frem

uden at hindres af Andre«.

Paa lignende Maade som Ære og Ejendom maa de borgerlige Rettigheder betragtes. Historien (især Roms og Englands) viser os, af hvor stor Betydning det har været for et Folks, ja for hele Menneskehedens Udvikling, at den Enkelte staar fast paa sin gode Ret. »Fuldstændig Opgivelse af Retten«, siger Jhering*Kampen for Retten.* Dansk Overs. p. 20. — Smlgn. ogsaa *Der Zweck im Recht*. I, 2. Aufl. p. 74 f. 259. — Steinthal (*Allg. Ethik* p. 154) bemærker: »I Tyskland, hvor Retsudviklingen i Aarhundreder har været saa aldeles hæmmet, ere Karaktererne sparsomt udsaaede og Retsfølelsen svag.«, »er et moralsk Selvmord«.

XII. HENGIVELSE.

a. Kærlighed til andre Væsener.

1. Kærlighed arbejder saa direkte som muligt for det, der er al Etiks sidste Maal. Var der kun denne ene Følelse i Mennesket, og var den ikke saa ofte blind, vilde hverken praktisk eller teoretisk Etik være nødvendig eller mulig. Men med et saa simpelt og fuldkomment Kompas ere Menneskene nu engang ikke udstyrede.

Kærligheden forudsætter en Evne til at genkende et Følelsesliv hos andre Væsener. Den strækker sig saa vidt, som det er os muligt at sætte os i Andres Sted, at føle og lide med dem. Den almindelige Menneskekærlighed har langsomt udviklet sig gennem successiv Udvidelse af Kredsen af de Væsener, med hvilke man kunde sympatisere. Følelsens Omfang er nu dog ikke uden Indflydelse paa dens Art og Styrke. I de snevreste Familie- og Venskabsforhold optræder den anderledes end i de løsere og fjernere Forhold. Ved Spørgsmaalet om Kærlighedens rette Art og Styrke i de forskellige Forhold bliver det klart, hvad tidligere er vist, at Kærligheden gaar over til Retfærdighed. Retfærdigheden er den efter sit eget Princip ordnede Kærlighed. Den almindelige Menneskekærlighed (den uinteresserede og universelle Sympati) fører, naar den bliver klar over sig selv, til den Fordring, at der, netop for hele Slægtens Velfærds Skyld, skal vises den største Kærlighed i de snevreste Kredse, hvor Menneskene kunne være og gøre Mest for hverandre. Ved et umiddelbart og stadigt Livsfællesskab, som i Familien eller i et nøje Venskabsforhold, aabnes gensidig Adgang til saa dybt Indblik i Personlighederne, som idethele er muligt. Enhedsfølelsen kan her blive saa stor, som den idethele kan blive. Kærlighedens Styrke, hvad enten den har Heftighedens eller Inderlighedens Karakter, kan ikke blive saa stor i de vide Kredse som i de snevre. Der skelnes her ikke mellem Mit og Dit.mellem Given og Modtagen, og dog lægge netop Personlighedernes Ejendommeligheder sig for Dagen, da de intetsteds kunne udfolde sig saa frit og frejdigt som i et saadant Forhold. I saadanne snevre Forhold fødtes Sympatien fra først af i Menneskeslægten, og fødes den stedse paany. Selvom derfor den etiske Vurdering for at faa alle Hensyn med stiller sig paa den almindelige Velfærds Standpunkt, saa fordrer den dog netop fra dette Standpunkt de smaa Kredses Bestaaen. I dem naas i mange Henseender det Højeste, som kan naas. De blive Forbilleder for de større Kredse. Og ikke blot det, men fra dem udstrømmer ogsaa den Kraft, som kan besjæle de større Kredse.

Der kan ofte være et Misforhold mellem Kærlighedens Styrke og Omfang. Den kan begrænse sig, saaledes at der opstaar en Gruppeegoisme, naar Familiens, Standens, Nationens eller Racens Interesser dyrkes paa Bekostning af store almenmenneskelige Interesser. Ligesom den Enkeltes Selvopholdelsestrang maa underordnes Hensynet til Alles Tarv, saaledes maa ogsaa den begrænsede Sympati undertiden ofres for den mere omfattende. Vore Pligter som Familiemedlemmer eller som Venner staa ikke over vore Pligter som Patrioter og som Mennesker. Men Misforholdet kan ogsaa være af omvendt Art. Der kan gives en Opofrelse og Begejstring for store nationale og almenmenneskelige Interesser, der fører til hensynsløs og brutal Optræden i de mindre Kredse. »Man mangler«, siger Maudsley*Pathologie de l'esprit.* p. 260., »ikke Exempler paa, at Martyrerne for Menneskehedens Sag selv kunne frembringe Martyrer blandt dem, til hvilke de staa i inderligt og dagligt Forhold. Det daglige Livs ydmyge

og kedelige Pligter og Selvfornegtelser fordre en rolig og bramfri Selvbeherskelse . . . men gøre ikke Krav paa offentlig Opmærksomhed og Deltagelse.« Der er i denne Ytring af Maudsley rigtigt antydet, at den Sympati, der fører til Virksomhed i større Kredse. saare let faar en Tilsætning af Ærgerrighed og Forfængelighed. Ofte kan det ogsaa være Rastløshed, der fører ud over de snevrere, men inderligere Forhold.Naar Hengivelse og Kærlighed idethele opstilles i Etiken som Dyd, der skal øves, eller Pligt, der skal opfyldes, forbinder sig dermed ejendommelige psykologiske Vanskeligheder, der ofte ere blevne fremhævede fra filosofisk Side — i Oldtiden især af Stoikerne, i nyere Tid især af Kant og hans Disciple.

Ideen om almindelig Menneskekærlighed fremtræder, som vi have set (III, 8; IX, 1), hos græske Filosofer i de sidste Aarhundreder før Kristendommens Fremtræden. En særligt inderlig Form faar denne Følelse hos Kejsertidens Stoikere. Marcus Aurelius fordrer saaledes, at vi ikke blot skulle føle os som *Del* (meros), men som *Led* (meios) af Menneskenes Rige. Man skal altsaa forholde sig til Andre, ikke som en Sten i en Dynge forholder sig til andre Sten i Dyngen, men som et Organ for holder sig til andre Organer i samme Organisme. Og hermed hænger den inderlige Betagethed sammen, hvorved Kærligheden bliver en Berigelse af det egne indre Liv. »Hvis du blot er Del, ikke Led«, siger Marcus Aurelius, »saa elsker du endnu ikke Menneskene af Hjertet: det at gøre Andre vel glæder dig endnu ikke saaledes, at det helt betager dig, men du gør det som blot og bar Pligt, endnu ikke med den Følelse, at du derved gør dig selv vel.« — Hvad der alligevel hindrede, at Kærligheden vandt den Anerkendelse af de stoiske Filosofer, som den vandt i Kristendommen, det var en anden Tendens, som var ejendommelig for Stoicismen — og endnu mere ejendommelig for den end Tendensen til Hengivelse, nemlig Bestræbelsen for aandelig Selvstændighed og Uafhængighed af alt Ydre. Den, der hengiver sig, gør sig jo afhængig; han raader ikke mere over sit Følelsesliv; hans Glæde og Sorg betinges ved, hvad der sker udenfor ham, og hans Følelser kunne sættes i stærkere Svingninger, end det er foreneligt med Bevarelsen af den indre Harmoni, der for den græske Individualisme var det Højeste. Stoicismen er betænkelig ved al stærk Sindsbevægelse, men især, naar denne fremkaldes udefra. Hos Epiktet fremtræder tydeligst denne Side af Sagen. Vel skulle vi have Medfølelse med Andres Sorg og ytre denne Medfølelse, sukke med dem: »men«, tilføjer Epiktet, »vogt dig vel for, at du ikke kommer til atsukke i dit Inderste!«Ifølge Stoikerne hørte Medlidenheden til Affekterne (τα πάθη) og var en Last. Den Vise føler ingen Medlidenhed. Diogenes Laërt VII, 111. 123. — Medens — siger Seneca — kraftige Naturer ere tilbøjelige til Vrede, ere milde Naturer tilbøjelige til ringere Fejl, som Medlidenhed. Ligesom det er uværdigt for den Vise at blive afhængig af Andres Slethed ved at blive vred, saaledes er det uværdigt for ham at blive afhængig af Andres Ulykke ved at føle Medlidenhed. *De ira* II, 7. 15 (kfr. I, 7—8). – Ogsaa for den indiske Visdom indeholdt Medlidenhed en Fare. Den kongelige Vismand Bharata var lige ved at opnaa den forløsende Erkendelse, men gik glip af den, da han plejede en lidende ung Gazelle. (R. Garbe: *Die Samkhya-philosophie*. p. 143). — Se min Sammenligning mellem Buddha og Jesus: *Religionsfilosofi* p. 270 og 272. — I Modsætning til denne Frygt for at blive afhængig gennem Kærligheden staar Kristendommens Tro paa, at den aandelige Frihed kan bestaa med Følelseslivets stærkeste Svingninger, ja endog først ret blive til hos den, der helt og fuldt gennemlever de store Modsætninger af Sorg og Glæde, Frygt og Haab. Kristendommen staar her med et realistisk Præg i Forhold til den græske Filosofi. Den frygter ikke for, at Hengivelsen til Livets Virkelighed, Individets fulde Indleven i Slægtens Skæbne skal berøve Sjælelivet dets Frihed og Kraft. Den sætter Livet til for at vinde det. Her er et Element i den urkristelige Etik, som den filosofiske Etik maa tilegne sig. Det er et etisk Experiment, som har en blivende Betydning, uafhængigt af de specielle Forhold, under hvilke det foretogesSe Sammenligningen mellem Stoicismen og Kristendommen i min Afhandling *Hedenske Sandhedssøgere* (Mindre Arbejder. I. p. 174—179)..

Immanuel Kant og hans Skole saa ikke Sagen paa denne Maade. Naar Kant mente at være i Overensstemmelse med den kristelige Etik, saa var det, fordi han opfattede dennes Kærlighedsbud som Opstilling af et Fuldkommenhedsideal, til hvilket det var muligt at nærme sig, men som intet endeligt Væsen fuldstændigt kunde virkeliggøre. Kærlighed er en Følelse, — og en Følelse frembringes ikke paa Befaling, siger Kant; derfor maa det, der befales ved hint Bud, være praktisk Udøvelse af Pligten i den ideale Form, at Udøvelsen udspringer af indersteHjerte og Sindelag. Men hos Mennesket, fortsætter Kant, ytrer der sig stedse andre Motiver end det, der

bestaar i Agtelse for Loven, og Selvtvang er derfor stedse nødvendig. Idealet er helligt, men Mennesket kan kun drive det til Dyd*Kritik der praktischen Vernunft.* Kehrbachs Udg. p. 100—102. Smlgn. *Tugendlehre* § 25—26 (Menschenliebe, ikke som »Liebe des Wohlgefallens«, men som »Maxime des Wohlwollens«).. En af Kants danske Disciple, M. G. Birckner, nærede særligt den Betænkelighed ved det kristelige Kærlighedsbud, som det udtaltes af Kristus, at det fører til at begrunde Moralen paa Egennytte: »De Egenskaber, der opvække Følelsen af Kærlighed hos os, ere netop kun saadanne, som enten umiddelbart bidrage eller dog kunde bidrage til at glæde og gavne os selv . . . . Kærlighed er altsaa i Grunden, efter sin Oprindelse, en egennyttig Følelse . . . . Som Kærlighed har sit Udspring af Egennytte, saa har derimod Agtelse for Personer sit Udspring fra den rene, uegennyttige Agtelse, vi i dem føle for Moralloven selv.« Birckner løser Vanskeligheden paa lignende Maade som Kant. Hvad der i Kristendommen menes med Ordet Kærlighed, er, mener han, »Lyst til det moralske Gode for dets egen Skyld«M. G. Birckner: *Efterladte Skrifter*. København 1800. p. 175—184..

Følelsens Psykologi giver Kantianerne baade Ret og Uret i deres Betænkeligheder. Det er i en vis Forstand rigtigt, at Kærlighed ikke kan kommanderes frem. Det nytter ikke at fordre Kærlighed, hvor der ingen Kærlighed er. Men hvis man gaar ud fra, at Etik er Mere end Jura, der er »slaaet ind«, og at det Etiske kan bevare sin Gyldighed, selvom Kommandotonen aflægges, vil man indse, at Følelser meget vel kunne fremkaldes, og at der derfor meget vel kan fordres en Stræben efter at tilvejebringe Betingelserne for Kærlighedens Opstaaen. Ofte kan en Følelse kun fremkaldes indirekte og ad Omveje: det gør Opgaven indviklet, men gør ikke dens Løsning umulig. Det er et vigtigt Hensyn ved Ordningen af Samlivsforhold, ved Opdragelse og Selvopdragelse, at der sørges for, at Betingelserne for kærlighedsfuld Hengivelse komme tilstede. Den uvilkaarlige Samleven og Samvirken vil, naar den faar Lov at udfoldesig i Ro, stille og langsomt virke i denne Retning. Og Henblikket paa store Forbilleders inderlige og kærlighedsfulde Liv vil vække ti! begejstret Efterligning af den Aandskraft, som udtrykker sig deri. Sikkert faa Kantianerne ogsaa Ret i, at der her kun kan være Tale om Tilnærmelse. Den sande Kærlighed er en saadan Kraft, at Enhver i Sammenligning med den vil have stadig Lejlighed til at føle sin Afmagt og sin Afstand fra Idealet. Men dette gælder jo dog om Forholdet til alle Idealer, til Selvhævdelsens Idealer ikke mindre end til Hengivelsens. Hvormange etiske Karakteregenskaber gælder det overhovedet om, at de kunne bringes til Veje umiddelbart, efter kategorisk Befaling?

Det er grundet paa falsk Psykologi, naar Kantianerne mene, at al Følelse med Undtagelse af Agtelsen for den moralske Lov er af egennyttig Art. Til Egennytte eller Egoisme udfordres en bevidst Henføren af Alt til sig selv som Formaal. Det er ikke nok, at en Følelse er forbunden med Selvtilfredsstillelse, for at den skal kunne kaldes egoistisk (naar man ikke giver dette Ord en meget vid Betydning). Deraf, at Hengivelsen medfører eller betinges ved Velbehag ved den Genstand, til hvilken vi hengive os, kan ikke sluttes, at vi gøre os selv til Formaal og kun behandle Genstanden som Midlet til vor Nydelse. Hengivelsen vilde være psykologisk umulig, dersom Genstanden ikke kunde vække vort VelbehagSmlgn. min *Psykologi* VI, C. 7.. Og den Agtelsesfølelse, Kant beskriver, er en psykologisk Umulighed, naar det, der agtes, ikke kan vække nogetsomhelst Velbehag hos os. Er Kærlighed Egennytte, saa er Agtelse det ogsaa.

2. I hvert enkelt Tilfælde kan Kærligheden antage forskellige Former, som hver for sig kunne have deres etiske InteresseAristoteles har i 8de og 9de Bog af den nikomakeiske Etik underkastet disse forskellige Former en Undersøgelse, som endnu har klassisk Betydning. (Dansk Oversættelse af disse Bøger ved E. Bojesen i Program fra Sorø 1859).. Den kan ikke altid have Karakteren af en umiddelbar Enhedsfølelse, selvom de Individer, den gælder, ikke staa os fjernt. Den ene Part kan staa saaledes over den anden, atForholdet fra denne sidstes Side faar et Præg af Beundring og Ærefrygt, som dog ikke behøver at ændre noget i den gensidige Kærligheds Ligelighed. Der kan føles Fællesskab og Sammenhøren trods Forskellen i Karakter og Evner. Hos den overlegne Part ytrer Kærligheden sig som Højsindethed. Det Høje i Højsindetheden beror ikke paa, at Individet føler sig staaende paa et højere Stade end andre; men netop paa, at han ikke føler sig staaende paa et højere Stade, uagtet han virkeligt gør det. Den inderlige Hengivelse lader alle saadanne Forskelle forsvinde. Højsindetheden kan fremtræde som Humor, naar der vel er Blik for Andres Ringhed og Begrænsning, deres Selvmodsigelser og Ufuldkommenheder, men dette ikke hindrer Sympatien med dem. Det Høje i Højsindetheden beror fremdeles paa, at Medfølelsen

bestaar uafhængigt af de Andres Færd, trods deres Utaknemlighed og Ligegyldighed. Og endeligt beror det Høje i Højsindetheden paa, at Blikket er fæstet mod store, omfattende Livsinteresser, saa at Sympatien ikke er begrænset til saadanne snevrere Kredse, hvor den Enkelte umiddelbart træder overfor Andre. Den Højsindedes Kærlighed til Menneskeheden bestemmes ved en omskuende Erkendelse af Menneskeslægtens Livsbetingelser; det er hans Stræben at hævde disse, selvom han i det Enkelte maa krænke, hvad en til snevrere Kredse bundet Sympati maatte fordre. Med Urette mener derfor Adam Smith*Theory of Moral Sentiments*. IV, 2., at Højsindethed (generosity) og Menneskekærlighed (humanity) ere to helt forskellige Følelser. Han slutter dette af, at den, der sætter sit Liv til for at redde en Anden, maaske ikke vilde føle egentlig Sorg, om denne Anden var død af en Aarsag, hvis Virkning det ikke var muligt at forebygge. Men denne Slutning er ikke rigtig. Det er jo dog ganske naturligt, at Menneskekærligheden rører sig, naar der er Mulighed for Handlen, selv hvor der ikke forud existerer noget nærmere Forhold til det andet Individ. Det er kun i de snevrere Kredse, at den hyppigt har Lejlighed til at optræde som aktuel; overfor fjernere staaende Væsener holder den sig, afset fra specielle Anledninger, i potentiel Form. Schopenhauer (*Neue Paralipomena*§ 244) har træffende bemærket, at der gives en Art Mod, der udspringer af samme Rod som Hjertensgodheden, nemlig deraf, at Mennesket føler sin Existens næsten som identisk med Andres. »Denne Bevidsthed frembringer Mod derved, at Mennesket hænger mindre fast ved sin individuelle Tilværelse, da det næsten lever ligesaa meget i alle Væseners Existens og derfor bekymrer sig mindre for sit eget Liv, og hvad dette angaar. Dette er ikke altid Modets Kilde; ti Modet kan udspringe af forskellige Aarsager. Men hint Mod er den ædleste Art af Mod, hvilket viser sig i, at det her er forbundet med stor Blidhed og Taalmodighed.« — Der er i den højsindede Kærlighed en saadan Kraft og Fylde, at den i sig selv hører til de Ting, der give Livet Værdi. Den er værdifuld, ikke blot gennem sine Virkninger, men ved selve sin Existens, og dens Virkninger ere kun dens uvilkaarlige Expansion. —

Sand Kærlighed kan ikke vises ovenfra nedad. Det faar især Betydning for Velgørenheden. Ofte rækkes Gaven ned fra Skyerne, og Medlidenheden er hyppigt forklædt Hovmod. Den højsindede Kærlighed udsletter Forskellen mellem Giver og Modtager, idet den anerkender den Andens Ret til at tage, saavel som sin egen Pligt at give. Den arbejder hen til at gøre den Lidende og Trængende til et selvstændigt Led af Slægten. Den behandler heller ikke Modtageren som blot Middel til at faa Udladning for blinde sympatiske Instinkter eller for et sentimentalt Hang. Det blinde Instinkt tør vi her ofte ligesaa lidt følge, som Vrede, Ærgerrighed og andre Tilskyndelser, selvom vi i Tvivls Tilfælde gøre bedst i at lade Hjertet tale. Vi give jo ikke blot, fordi vi føle Trang dertil, men fordi vi ville bringe virkelig Hjælp. Malthus er den Første, der har paavist, hvor vanskelig en Kunst Velgørenhed er. Her viser sig atter Kærlighedens nøje Sammenhæng med Retfærdigheden. Under det sympatiske Instinkts Virken maa Hensynet til større Kredses Tarv holdes fast.

Hos den, der fæster Blikket paa den store Kløft mellem de Trængende og Lidende paa den ene Side og dem, der have forholdsvis let Adgang til Livets materielle Goder, paa den anden Side, opstaar let en Svimmelhed, som kan svække baadeSympatien og Energien. Man skal naturligvis ikke lukke Øjnene for denne Kløft. Men det store Problem om Fattigdom og Lidelse er langt mere indviklet og forgrenet, end at det kan løses ved direkte Indgriben. Det nyttede ikke, om vi Alle gav alt vort Gods til de Fattige. Vi maa søge vor Retfærdiggørelse i, at vi ved den Gerning, vi have valgt, yde det bedste Bidrag, vi formaa, til Slægtens Velfærd. Men fuldstændigt trygge kunne vi aldrig føle os. Naar have vi gjort nok? Er vor Iver tilstrækkelig? Skyldes vor gunstigere Stilling ikke for en Del Uretfærdigheder i Godernes Fordeling i Samfundet? Arbejde vi virkeligt i Retning af en bedre Fordeling? — Spørgsmaal som disse ville bevare deres Brod. De fysiske og moralske Ulykker i Verden føles undertiden stærkest netop af dem, som ikke selv direkte lide under dem. —

Der gives ikke blot en fysisk, men ogsaa en aandelig Velgørenhed, og denne sidste er nok saa vigtig som hin. Ogsaa her gælder det om at hjælpe Andre at hævde sig selv. Den aandelige Hjælp er endnu vanskeligere at bringe end den fysiske. Kant negtede endog, at man kunde arbejde for andre Menneskers Fuldkommenhed, hvorimod han nok vilde indrømme, at man kunde arbejde paa deres Lyksalighed. Hans Tanke var, at et Menneskes væsentligste Egenskaber maa være hans eget Værk, udspringe af hans egen Villen. Heri ligger den Sandhed, at al aandelig Hjælp kun kan bestaa i Vækkelse af Egenvirksomhed. Men dette gælder — skønt Kant ikke vilde

indrømme det — »Lykken« ligesaa vel som »Fuldkommenheden«. Lykken har kun fast Grund, naar den er selverhvervet. Dog gælder det ganske særligt ved indre, aandelige Goder. Den Givende maa her, endnu mere end ved den fysiske Hjælp, gøre sig til Middel. Uden Utaalmodighed og uden Egoisme maa han sætte sig ind i Modtagerens Tilstand for at kunne give ham eller være for ham, hvad der trænges til. Ovenfra nedad kan heller ikke her Noget udrettes. Der skal, som Sokrates udtrykte det, ydes en aandelig Fødselshjælp; de Spirer, Individet skjuler i sig, skulle lokkes frem. Denne sokratiske Metode er den eneste frugtbare. Den er Kærlighedens egen Metode. — Aandeligt forkomne Mennesker hjælper man allerede ved at vise dem, at man tror dem i Stand til at udretteNoget. Den Tillid, man viser dem, kan blive Spiren til deres egen Selvtillid. —

Den højsindede Kærlighed er ikke betinget ved, hvad Individet selv har modtaget eller lidt. Det er det fulde og rige indre Liv, der gør, at den Højsindede ikke ændrer sin Færd paa Grand af Andres Raahed, Utak eller Fjendskab (Smlgn. IX, 1). Den er Følelsesudtrykket for Slægtens Enhed; men denne Enhed kan ikke ophæves ved, hvad der end kan ske. Det var et vigtigt Gennembrud i Slægtens etiske Udvikling, det vigtigste Skridt paa Vejen til den almindelige Menneskekærlighed, da man begyndte at hæve sig over den Sætning, som udtrykker det barbariske Udviklingstrins Standpunkt: du skal elske din Ven og hade din Fjende! Det var en Dualisme af Kærlighed og Had. Indenfor den europæiske Verden finde vi i Platons Skrifter (Kriton, Gorgias, Statens første Bog) for første GangDer er paa dette Punkt en Modstrid mellem Xenofons og Platons Fremstillinger af Sokrates. Ifølge hin hyldede Sokrates det gamle Standpunkt, at det er Tegn paa en dygtig Mand at elske sine Venner og skade sine Fjender. (*Memor.* II, 3. 14; IV, 2). — Løsningen kunde maaske ligge i, at Sokrates selv ikke har udtrykt sig bestemt om dette Punkt, og at Striden om det først er opstaaet i hans Skole, hvor saa Xenofon (i Tilslutning til Antisthenes) har hævdet den gængse Opfattelse, medens Platon, i Modsætning til denne og ud fra sin ideale Etik, har fortolket Mesterens mere ubestemte Udtalelse saaledes, at Modsætningen mellem Ven og Fjende ikke gælder paa det højeste Standpunkt. Denne Hypotese er opstillet af Karl Joël: *Der echte und der xenophontische Sokrates*. I. p. 396 f. (Kfr. II, 2. p. 1008 f.). — Allerede Demokritos havde iøvrigt udtalt (fragm. 48 Natorp), at den, der øver Uret, er ulykkeligere end den, der lider Uret. Denne Udtalelse hænger nøje sammen med, at Demokritos lægger Vægten paa det indre Sindelag, Sindets indre Tilstand, i Modsætning baade til ydre Skæbne og til ydre Handlen. Heri mødes den demokritiske og den platoniske Etik. Smlgn. Natorp: *Die Ethica des Demokritos*. p. 102 f. en helt anden Grundsætning opstillet: »man skal aldrig paaføre Ondt uden som opdragende Straf, og det er bedre at lide Uret end at gøre Uret«. Sætningen indføres med stort Eftertryk og med fuld Bevidsthed om dens Modsætning til den gængse Tænkemaade. »Det véd jeg godt«, siger Sokrates i Platons *Kriton*

(p. 49 D), »at det baade nu kun er nogle ganske faa, der mene dette, og at det altid vil være saaledes. Hvem der da nu har denne Anskuelse, og hvem der ikke har den, disse kunne ikke forhandle sammen; nej, de maa uundgaaeligt foragte hinanden, naar de gensidigt se hinandens Tænkemaade.« Det Nye er, at selv Forholdet til Fjenden nu falder ind under Kærlighedsforholdet, idet Hævninstinktet underordnes Hensynet til en højere Retfærdighed. Deraf følger ikke en asketisk Passivitet, saaledes som der vilde følge af Bjergprædikenens bekendte Bud, hvis man tog det efter Ordlyden. Man gør sig ikke til blot Objekt for Andre, fordi man ikke lader den blinde Hævnlyst raade, som ingen Grænser kender uden sin egen Mættelse, og som ikke har den Andens Vel til sidste Maal. — I Læren om Statens Straffemyndighed ville vi igen møde denne Modsætning mellem Hævnens (Gengældelsens) Grundsætning: »Ondt for Ondt!« og den opdragende Kærligheds Grundsætning: »intet Ondt uden for det Godes Skyld!«

3. Naar vi definere Sympati som Lyst ved Andres Lyst, Ulyst ved deres Ulyst, saa ligger deri ikke forudsat Mere om disse Andre, end at de have Evne til at føle Lyst og Ulyst. Den uinteresserede og universelle Sympati maa derfor strække sig ud over den menneskelige Verden, og Velfærdsprincipet vil kunne finde Anvendelse ogsaa ved Forholdet til andre end menneskelige Væsener; det fordrer jo i sin Almindelighed blot det, at Lystfølelsen saavidt muligt skal tiltage, Ulystfølelsen aftage i Verden. Der kan derfor meget godt tales om Pligter mod Dyrene og om Rettigheder for Dyrene. Det er jo ikke høj Fornuft og stor Fatteevne, men blot Evne til at føle og lide, som er Betingelsen for at være Objekt for etisk Pligt og forsaavidt Subjekt for etisk Ret. Saasnart Medlidenbeden faar

en afgørende Betydning som Element i Vurderingsmotivet, vil det følge af sig selv, at der anerkendes Pligter mod Dyrene, og at disse ikke kunne behandles blot som Midler, saa at hvilken som helst Behandling af dem skulde være forsvarlig. Efterat først Clarke havde talt Dyrenes Sag udfra sit ejendommelige Moralprincip, der fordrede, at ethvert Væsen skulde behandles efter sin Natur, og efterat hos os Fr. Eilschow udfra Ideen om et stort Samfund af alle levende Væsener havde hævdet, at der gavesPligter mod Dyrene, var det Hutcheson og Rousseau, som udledte Pligterne mod Dyrene af Medlidenhedsfølelsen: da Evnen til at lide er fælles for Dyr og Mennesker, maa unødvendig Tilføjelse af Lidelse ligesaa vel være forkastelig overfor hine som overfor disse. Og senere erklærede Bentham: »Spørgsmaalet er ikke: kunne Dyrene tænke? eller kunne de tale? men: kunne de lide?»Fr. Eilschow: *Philosophiske Breve*. København 1748. p. 90 f. (Eilschow polemiserer særligt mod Pufendorf, der i sit Skrift *Et Menneskes og en Borgers Pligter efter Naturens Lov*. Dansk Overs. 1742. p. 257 havde udtalt, at »efterdi Bæsterne ikke have Fornuft, uden hvilken man ikke kan gøre sig nogen Concept om nogen egentlig saa kaldet Ret og Forpligtelse, er der følgeligen ingen fælles Ret for Menniskene og Bæsterne«). -- Hutcheson: *System of Moral Philosophy*. London 1755. I. p. 314. — Rousseau: *Discours sur l'inégalité*. Amsterdam 1755. p. LXII f. — Bentham: *Principles of Morals and Legislation*. XVII, 1, 4. Note. — Om Clarke's Lære se Ueberweg-Heinze: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. 8 Aufl. III, 1. p. 159. — Naar vi alligevel ikke regne Dyrene med til den etiske Verden, der kun omfatter Menneskeslægten, kommer det af forskellige Grunde.

For det Første ere Dyrene vel Objekter for Pligt, men ikke selv Subjekter for Pligt i samme Forstand, som Menneskene ere det. De kunne altsaa ikke som selvstændige Led udfylde en Plads i den etiske Verden, og deres etiske Ret kan derfor heller ikke være den samme som Menneskets. For det Andet har Dyrets Skæbne paa Grund af dets ringere og mere begrænsede Natur ikke den store Betydning, som et Menneskes Skæbne har. Og for det Tredie kan den Smerte, Dyr føle, neppe naa en saadan Grad af Styrke, som menneskelig Smerte kanSe Panum: *Indledning til Fysiologien*. 2. Udg. p. 7. — Smlgn. min *Psykologi* I, 6. — Dette indrømmer endog den ivrige Dyreven Schopenhauer (*Die beiden Grundprobleme der Ethik.* 2 Aufl. p. 245).. Naar Mennesket overfor Dyret gør Brug af den Stærkeres Ret og benytter det som Middel for sine Formaal, saa maa dette retfærdiggøres ved de menneskelige Formaals Betydning i Sammenligning med den Lyst eller Smerte, Dyret kan føle. Men at Dyret paa intet Punkt kan betragtes som *blot* Middel, kommer netop af, at detkan lide. (Smlgn. VIII, 6). Bevisbyrden maa paahvile den, der vil have Dyrene behandlede anderledes end Menneskene.

Naar man ikke direkte, udfra Velfærdsprincipet, vil begrunde Pligterne mod Dyrene, forsøger man det ad en Omvej. Man siger da f. Ex. med Kant*Tugendlehre*. § 16—17., at grusom Behandling af Dyrene strider mod Menneskets Pligt mod sig selv, »fordi Medfølelsen med deres Skæbne derved sløves, og altsaa et for den moralske Adfærd overfor andre Mennesker meget gavnligt naturligt Anlæg svækkes og efterhaanden udryddes«. Denne Betragtning har sin Betydning som underordnet Motiv. Men Medfølelse med Dyrene har ikke blot den Betydning at være Forberedelse og Skole for Medfølelse med Menneskene; den har ogsaa en umiddelbar Værdi ved at lindre en Del af den Smerte, der føles i Verden. Den, der hjælper en Fugl af Klemme, gør en god Gerning, ikke blot fordi han styrker sin Evne til at have Medfølelse med andre Mennesker. Fra retsfilosofisk Side begrundes Forbud mod Mishandling af Dyr gerne paa Hensynet til den menneskelige Følelse, der fordærves eller krænkes derved. Det er her snarere Andres Følelse end den Handlendes egen, der tages Hensyn tilJhering: *Der Zweck in Recht*. II. p. 138 ff. Goos: *Retslære*. I. p. 169. — Den tyske Rigsstraffelov forbyder kun offentlig og forargelig Mishandling af Dyr (§ 360); den danske Straffelov forbyder raa Mishandling eller anden grusom og oprørende Mishandling af Dyr (§ 297). — Derimod fremhæver Löning som Formaal med Forbud mod Dyrplageri ikke blot Beskyttelse af Befolkningens sædelige Følelse, men ogsaa «Beskyttelse af Dyrene selv mod unyttige og derfor usædelige Mishandlinger«. *Sittlichkeitspolizei* (Schönbergs Handb. der polit. Oekon. 1. Ausg. II). p. 638. Enkelte tyske Stater have i deres Straffelov optaget dette Synspunkt.. Men ogsaa dette er en Omvej eller et Bihensyn, som ikke maa træde i Stedet for den direkte Begrundelse.

b. Sandhedskærlighed.

4. Kærligheden kan ikke blot være rettet mod enkelte bestemte Væsener, men ogsaa mod Ideer, der betage os og gøre Krav paa vor Opofrelse. Der kan opstaa en Modstrid mellem deto Arter af Kærlighed. Der kan gives en lidenskabelig Hengivelse til Ideer (videnskabelige, kunstneriske, politiske eller religiøse Ideer), som ikke tager i Betænkning at træde de virkelige levende og følende Væseners Vel under Fødder eller maaske slet ikke ænser det. Paa den anden Side kan Trangen til at hjælpe i de enkelte, personlige Forhold ogsaa gøre blind for de almindelige Interessers og Bestræbelsers Betydning, paa hvilke dog al højere og friere Udvikling af det menneskelige Liv beror. Man har kaldet Optagetheden af almindelige Ideer *Alsind* og stillet den i Modsætning til *Humanitet* i Betydning af Omsorg for hver enkelt menneskelig ExistensGabriel Sibbern: *Om Humanitet og Alsind*. København 1855. Smlgn. F. C. Sibbern: *Moralfilosofi* § 22..

De enkelte Menneskers Trang til Lykke, Fred og Trøst er det Første og tilsidst det Vigtigste. Alt Fremskridt kan jo tilsidst kun maales ved, om saadan Trang kan tilfredsstilles bedre og mere end før. Alsindets, eller som vi her ville kalde det, Sandhedskærlighedens Betydning forsvinder derfor ikke. Sandheden betegner jo ikke Andet end Tilværelsens Sammenhæng, saavidt vi kunne fatte den. I denne Sammenhæng kunne og skulle vi leve os ind; gøre vi det ikke, bygge vi paa Sand. Hvad de ovenfor nævnte Ideer vise os, er jo kun, at vi leve under mere omfattende og anderledes beskafne Forhold, end vi havde tænkt os.

Den Fordring: søg Sandheden! udspringer af Selvopholdelsestrangen. Menneskets første Møde med Sandheden som Udtryk for Tingenes faste Sammenhæng finder Sted, naar det første Gang indser, at det uundgaaeligt behøver visse Midler for at naa sine Formaal*Psykologi* VI F. 3 (smlgn. V D, 4).. Her er der altsaa ikke endnu Modsætning mellem Sandhed og Følelse, mellem Teori og Praxis, selvom Ønsket om strax at naa Maalet rører sig med Utaalmodighed. Men ved videre Udvikling af Erkendelsen kan et Fjendtlighedsforhold indtræde. Det er ikke sagt, at Erkendelsens Resultater umiddelbart tilfredsstille Følelsen. Nye Ideer kunne derfor ofte kun føres igennem med en vis Hensynsløshed. Forat bringe nyeSynspunkter og de større Horisonter frem maa man ofte foreløbigt vække Forstemthed og Uvillie, Lidelse og Strid. Det gaar her, som naar en Statsmand styrter sit Folk i en Krig: han véd, at han vil volde Tusinder af Mennesker Smerte, Død og Sorg; saa sikker kan han ikke være paa, at han ved Krigen vil sikre og forhøje Folkets Fremtidslykke; og dog kan det være nødvendigt at vove den, dersom større Ulykker ellers ville styrte ind. Selv den, der stiftede Menneskekærlighedens Religion, sagde: »Mene I, at jeg er kommen for at give Fred paa Jorden? Nej, siger jeg Eder, men Tvedragt. Ti fra nu af skulle fem i et Hus være splidagtige, tre imod to og to imod tre«Lukas' Evang. XII, 51—52.. — Intet Under, at den, der i Sandhedens Navn vil rejse en stor og bitter Strid, en Stund kan holdes tilbage ved Tanken om den Lykke og Livstryghed, han vil forstyrre ved de skærpede Fordringer, han føler sig forpligtet til at hævde! Sin egen Lykke kunde han ofre, og maaske har han ikke en Gang nogen Lykke at ofre; men de Andres Lidelse bliver en Vanskelighed, der for en Stund kan holde ham tilbage. I Søren Kierkegaards Dagbøger før hans voldsomme Kamp mod den sædvanlige Opfattelse af Kristendommen findes denne Vanskelighed skildret paa en inderlig og ophøjet MaadeSe min Bog *S. Kierkegaard som Filosof*, p. 138—140..

Man har ment, at den ubetingede Søgen efter Sandheden ikke skulde kunne begrundes ved Velfærdsprincipet. »Vi skylde«, har man sagtLecky: *History of European Morality*. I, p. 52., »vore Illusioner Mere end vor Erkendelse. Vor stedse arbejdende Fantasi bidrager sandsynligvis Mere til vor Lykke end Fornuften, som paa det spekulative Omraade hovedsageligt er kritisk og nedrivende«. — Hertil er at svare, at Fantasien meget godt kan virke, uden at vi hilde os i Illusioner. Illusionerne opstaa først, naar vi forvexle Fantasibilleder og Virkelighed. Al Sandhed er tilsidst praktisk, er et Lys, der skal lede Villien. Hvis Illusionen ligesaa godt som Sandheden kan lede Villien, saa mangle vi ethvert Skelnemærke mellem Illusion og Sandhed. Ti det eneste Kendemærke, vi have paa Sandheden, er det, at vi kunne drage alle Konsekvenser af den, kunne byggepaa den baade i vor Handlen og i vor Tænken*Psykologi* V D, 1. 5. (Smlgn. V B, 4).. Grænsen mellem Illusion og Sandhed kan ikke drages én Gang for alle. Det er en uendelig Opgave, der er sat vor Videnskab: at danne et tro og

sammenhængende Verdensbillede som Udtryk for vore Iagttagelser. Arbejdet paa denne Opgaves Løsning er — selv afset fra det praktiske Udbytte — forbundet med en Følelse af Tilfredsstillelse, som langt kan overgaa den Glæde, man føler ved at vugge sig i Illusioner.

Pligten at søge Sandhed udspringer af det psykologiske Forhold mellem Erkendelse og Villie. Allerede de mest primitive Villiesytringer, Instinktet f. Ex., som man saa ofte har prist for dets Sikkerhed, kunne tage fejl. Instinktet fremlokkes stedse ved Fornemmelser; men disse Fornemmelser kunne optræde, uden at derfor Betingelserne for Instinktets heldige Virken er tilstede. Dyret, der ledes i Fælden ved Lugten af Lokkemaden, kommer til at lide, fordi Instinktet hindrer det i at undersøge alle Omstændighederne. Vi ere idethele tilbøjelige til at tillægge vore Forestillinger større Gyldighed, end de have, og det er først de praktiske Konsekvenser, der føre til den fornødne kritiske Begrænsning. Den, som ikke vaager over sine Tankers Sandhed og Klarhed, vaager heller ikke over den Retning, hans Villie tager; og da hans Villen ikke blot medfører Konsekvenser for ham selv, men ogsaa for Andre, kan Manglen paa Kærlighed til Sandhed blive til Haardhjertethed og Ligegyldighed for Andres Vel.

Nærmere beset er der tre Forhold, ved hvilke Sandhedskærligheden kan vise sig: Forholdet mellem Tanken og Ordet, Forholdet mellem Tanken og Personligheden, Forholdet mellem Tankens Indhold og dens objektive Gyldighed.

Ordet skal svare til Tanken, naar man idethele taget vil give sin Tanke Ord. Derved udelukkes, at man mener Et og siger et Andet. Det vanskelige Punkt ligger her, som paa saa mange Punkter i Etiken, i det pædagogiske Hensyn, det kan være nødvendigt at tage. Muligvis vilde et Ord, der fuldt ud udtrykte Tanken, ikke lede til saa fuld og selvstændig Forstaaelse, som en halvkvædet Vise eller en ironisk Modsigelse. En saadan

Pædagogik udspringer netop af Sandhedskærligheden. Mod denne strider det kun, at man ved Akkomodationer og Omtydninger vedbliver at bruge Ord, der kun have Betydning, naar der bag dem ligge helt andre Tanker end de, man faktisk har. Paa det religiøse, det politiske og det sociale Omraade er der rigelig Anledning til at vise denne Art af Sandhedskærlighed — *Ærlighedens* Sandhedskærlighed — i Modsætning til uhæderlige Kompromiser.

Men dybere end dette Forhold ligger Forholdet mellem Tanken og Personligheden. Det kommer her an paa, om Tanken virkeligt er Personlighedens Ejendom. Sandhed betyder her *personlig Sandhed*, Overensstemmelse mellem Tanken og Personligheden, en Overensstemmelse, der fremkommer ved, at Tanken mødes med levende Tilslutning fra det Centrale i Personligheden, og at dens Anerkendelse er Frugt af Selvvirksomhed, ikke af blind, passiv Modtagen. Poul Møller gik endog (i sine Fragmenter om Affektation) saa vidt, at han sagde: »Ingen Livsytring har Sandhed, uden deri ligger skabende Selvvirksomhed«. Affektationen bestaar for ham i, at man optager Tanker i sig uden at gøre dem til sin virkelige Ejendom, eller rettere til sit eget Værk. Men Affektationen udelukkes jo dog, hvor Tilslutningen er selvvirksom, uagtet Selvvirksomhed ikke altid kan siges at være »skabende«. Der maa jo desuden ofte være Overgangstider, hvor de nye Tanker (hvad enten de ere frembragte af Andre eller af Personligheden selv) endnu ikke ere blevne personlig Ejendom, og det vilde være uretfærdigt at stemple Tilstanden i saadanne gærende og søgende Tider som Affektation. Søren Kierkegaard har fortsat Poul Møllers fragmentariske Tænkning ved sin lidenskabelige Betoning af det subjektive Forhold til de Tanker, der bestemme Livsanskuelsen. Han fordrede paa disse Punkter en Tænken »med Hjertekulen«, — en »subjektiv Tænken«, en »Tænken i Existens«, en Tænken, der gaar i Et med en Villen. Derved har han indført en stor Værdimaaler: Livsanskuelserne ere at prøve ikke blot efter deres objektive Indhold, men særligt efter den Rod og det Tag, de have i de Personligheder, som hylde dem; — og omvendt bestaar det at hylde en Livsanskuelse nu ikke mere i at vugge sig i visse Tanker eller Trosartikler, men i at leve og dø paa dem som det inderligsteTilhold, man kan finde. Og i sit eget Liv og sin egen Tænken gav Kierkegaard selv et stort Forbillede paa en saadan existentiel Tænken*Søren Kierkegaard som Filosof*, p. 24—26; 44—53; 127—129; 146.. Derved har han bevist Menneskeheden den største Tjeneste, han efter sin Natur og sine Livsvilkaar kunde yde den: at foretage det store Forsøg paa at prøve en overleveret — ofte paa meget udvortes Vis overleveret — Livsanskuelses Forhold til det

personlige Liv i vore Dage, at undersøge dens Bærekraft og Muligheden af at fyldestgøre dens virkelige Fordringer. Et i sin Art enestaaende Experiment, der maaske giver vigtigere Bidrag til en Livsanskuelses Vurdering end de fleste lærde Undersøgelser om dens objektive Indhold!

Men ogsaa Gyldigheden af Anskuelsernes objektive Indhold maa prøves uforbeholdent. De subjektive Tænkere, der lægge saa stor Vægt paa Personlighedens Forhold til Ideerne, ere i RegelenSmlgn. foruden Kierkegaard: Pascal, Rousseau, Jacobi, Carlyle. (Se de vedkommende Afsnit i »Den nyere Filosofis Historie«). tilbøjelige til at undervurdere den objektive Kritiks og Undersøgelses Betydning. I deres Iver for at gøre Sandheden personlig glemme de den Pligt at undersøge, om det nu ogsaa er Sandheden, de forholde sig til. Imod deres Villie komme de da derved let til at betrygge Andre i deres vanemæssige Forhold til det Overleverede. De overse, at Selvvirksomheden netop skal vise sig i at prøve og finde Sandheden. Som den tredie Art af Sandhedskærlighed maa derfor nævnes *den intellektuelle Redelighed*, der hindrer, at man uden tilstrækkelig Prøvelse antager og udtaler Noget som objektiv Sandhed. Det er gennem denne Dyd, at Sandhedskærligheden fra den Enkeltes Stræben efter at bevare Sammenhængen mellem Ord og Tanke og mellem Tanke og Personlighed kan føre over til videnskabelig Undersøgelse. Denne Dyd har man med Rette kaldet »den yngste og vanskeligste af alle Dyder«. Den kunde ikke indskærpes, før der havde dannet sig bestemte videnskabelige Metoder, og før adskillige »Sandheder« havde forvandlet sig til ligesaa mange Problemer. I sin skarpeste Form fremstilles den af W. K. Clifford i hans Afhandling *The Ethics of Belief* (Contemporary Review 1877).

Han hævder, at et Menneskes Meninger eller Trosanskuelser ingenlunde er en Privatsag, saa at han skulde være berettiget til kun at tage Hensyn til, hvad der tiltaler eller trøster ham. Sandheden er en hellig Arv fra Slægt til Slægt, og Enhver har et Bidrag at yde til den. At gøre sig selv lettroende er derfor en Forbrydelse mod Menneskeslægten. Kan man ikke vinde selve Sandheden, skal man prøve Sandsynligheden, og kan man ikke selv prøve Sandheden, skal man prøve de Autoriteter, man holder sig til, — prøve dem ikke blot med Hensyn til deres Ærlighed, men ogsaa med Hensyn til Muligheden af, at de skulde have fundet Sandheden. Traditionen mister ikke derved sin Betydning: den skal give os Spørgsmaal at stille og Midler til at prøve paa at besvare dem, men ikke færdige Resultater; den skal muliggøre, at vi kunne stille nye Spørgsmaal. Og gaa vi i vore Antagelser ud over, hvad Erfaringen lærer os, da tør det kun ske i Kraft af den Forudsætning, at hvad vi ikke kende, har Lighed med, hvad vi kende. — Man har fundet disse Fordringer for strenge, naar de stilles til alle Mennesker, og man har med Rette hævdet, at uvilkaarlig Tro og Tillid nu engang gaa forud for Tvivl, og at der kan høre lang Erfaring til, før en selvstændig Tvivlen kan opstaaDisse Betænkeligheder ere fremførte af en Mand, der selv praktisk er et af de smukkeste Exempler paa Sandhedskærlighed (baade som Ærlighed, som Stræben efter personlig Sandhed og som intellektuel Redelighed) i vor Tid: Christoph Schrempf. Se hans Kritik af Clifford i hans Tidsskrift *Die Wahrheit*. Stuttgart 1894. I. p. 163 ff.. Ogsaa fra en helt anden Side har man kritiseret Cliffords Paastand, idet man har fremhævet, at Modet til at vove er en Betingelse for at finde Sandheden. Hellere narres mange Gange end miste Muligheden for at gætte rigtigt! Bærer Clifford sig ikke ad som en General, der siger til sine Soldater, at det er bedre at holde sig fra Kampen end at blive saaret? Og man har draget en Analogi mellem de uvilkaarlige Indskydelser, der ofte ligge til Grund ved Opdagelser, og de spontane Variationer, der spille saa stor en Rolle under Kampen for TilværelsenWilliam James: *The Will to believe*. New York 1897. p. 18 f; 93; 249. — Smlgn. hermed Leslie Stephen's Bemærkninger om Mill's Bog »Om Friheden«, i hvilken en med Cliffords beslægtet Anskuelse udvikles. *The Utilitarians.* III. p. 255—259. Stephen fremhæver især, at Forskningen er en stor, fælles Opgave, ved hvis Behandling den Ene maa have Hjælp fra den Anden. Mill isolerer de enkelte Individer for meget og lægger for stor Vægt paa, at selv vel begrundede Antagelser finde Modsigelse.. — Men ikke blot overfor den kritikløse Tro,Kirken har indskærpet som den højeste Dyd, ogsaa overfor den store Popularisering af videnskabelige Resultater i fortællende og beskrivende Form, er det af stor Betydning, at den intellektuelle Redelighed kommer frem i Dydernes første Række. Det er Betingelsen for, at det aandelige Arbejde ikke skal falde bort eller blive undervurderet. Og særligt af dem, der i Kirke og Skole skulle være offentlige Lærere, bør denne Dyd kræves i en ganske anden Udstrækning, end det hidtil har været Tilfældet, — og kræves i Sandhedskærlighedens Navn.

Det intellektuelle Fremskridt hænger ikke blot meget nøje sammen med Fremskridt paa alle andre Omraader, men det er selv den Form for Fremskridt, som er lettest at paavise. Selv de, der ellers ikke antage, at der finder noget Fremskridt Sted, indrømme det dog paa Erkendelsens Omraade. Følelse og Villie ændres og udvikle sig langsommere, og deres Fremgang er for en meget stor Del bunden til Erkendelsens. Den en Tid gængse Sætning, at Ideerne regere Verden, er ikke psykologisk rigtig; Historiens Spil drives af Menneskenes Følelser og Lidenskaber: — men Tankernes Klarhed og Sandhed er en af de allervigtigste Betingelser for Følelsers og Lidenskabers sunde Udvikling. —

Sandhedsinteressen har det fælles med den etiske Følelse, at den fører os til at se bort fra vor tilfældige Individualitet og vore tilfældige Forhold for at spørge om det Almengyldige. Den, der ikke kan taale Sandheden, kan ikke se ud over sin egen isolerede Individualitet; derfor fører Sky for Sandheden til Egoisme, hvis den ikke fra først udspringer deraf. Den religiøse Etik har ofte virket fordærveligt ved at sætte Tro som det eneste Fortjenstlige og stemple Tvivl som Synd. Den har ikke set, at en ærlig og fornuftig Tvivl baade er sund og god. Den kommer let til at sætte en Præmie paa Dumhed; ti det er ikke al Enfoldighed, der er »hellig Enfold«. Sættes der blot én Skrankefor Sandhedsbestræbelsen, saa vil den snart føre flere efter sig. Coleridge, som selv var en troende Kristen, har sagt: »Den, som begynder at elske Kristendommen mere end Sandheden, vil siden elske sin egen Sekt eller Kirke mere end Kristendommen og vil ende med at elske sig selv mere end Alt«.

Det er ikke altid den glødende Tro, der fører til at betragte Tvivl som noget Ondt. I vore Dage er det meget ofte Frygten for det Ubekendte, for at mangle Fodfæste, naar man slipper de vante Forestillinger, for den Uro og Møje, det koster at vinde en ny Anskuelse. Overfor den, der ikke kan opgive en Mening, fordi han i den finder sin eneste Trøst, sit eneste Tilhold, vil Ingen rejse Tvivlen og Diskussionen. Man skal ikke berøve den Fattige hans eneste Lam. Men derfra er der et stort Spring til den Antagelse, at det beror paa vor Trang og vore Ønsker, hvad der er Sandhed, — et Spring, som dog foretages af Mange med en forbavsende Lethed.

5. Deraf at Sandheden altid skal søges, følger, som allerede antydet, ikke, at den altid skal *siges*. Sandhedspligten gaar ud paa at bringe Sandheden til at herske; men dette Formaal kan ofte hindres ved at sige Sandheden. Ved at udtale Sandheden for tidligt bærer man sig ad som Barnet, der trækker Planten op af Jorden for at se, hvor dybt dens Rod er trængt ned: Man konstaterer, hvad der er naat — men kan derved hindre, at der naas Mere! Ukaldede Sandhedsapostle synde ofte paa denne Maade. Pligten at tale Sandhed er pædagogisk begrænset. Sandheden er saa stor og omfattende, at Mennesket kun Skridt for Skridt kan blive indviet i den. Den Del af Sandheden, som det endnu ikke kan fatte, miskender og foragter det let. Det gælder da at sige Sandheden saaledes, at denne Rest i hvert enkelt Tilfælde bliver saa lille som muligt. Og det gælder at finde den Form, i hvilken Sandheden bedst kan finde Indgang, og den gradvise Afsløringsmaade, der kan sikre dens Forstaaelse. Især gælder dette, naar Talen er om etiske «Sandheder«. Der gives megen ukaldet Moraliseren i Verden, og det overses stadigt, at Udtalelsen af etiske Domme selv er etisk betinget, og at al Vurdering staar i et Formaals Tjeneste, er et Opdragelsesmiddel (se III, 11). At udtale etiske Domme, hvor de ikke behøves, erBarbari eller Farisæisme. Indirekte Opdragelse er ofte den rette. Dog kan det undertiden netop være pædagogisk rigtigt at rejse Forargelsen og Forbitrelsen og opstille et Modsigelsens Tegn. Det er ofte kun gennem en lidenskabelig Kamp for og imod, at Sandheden ret træder frem for os.

Hermed er Spørgsmaalet om Nødløgns Berettigelse væsentligt afgjort. Ligesaa lidt som man er forpligtet til af sig selv at sige Alt, hvad man tænker, ligesaa lidt er man forpligtet til at besvare alle Spørgsmaal. Morderen, der leder efter sit Bytte, eller den, der vil aflokke mig en Hemmelighed, som det er min Pligt at bevare, er jeg baade berettiget og forpligtet til at lede vild. Det Samme kan gælde i mange mindre Forhold. Den, som afslaar en Indbydelse, kan ikke altid angive den virkelige Grund, fordi Indbyderen ikke vilde forstaa den, eller fordi den vilde saare ham. Men vi tage os det dog sikkert i det daglige Liv altfor let i denne Henseende. Dels af utidig Høflighed, dels af Magelighed, dels af Mangel paa Mod udstrække vi Brugen af Nødløgn langt videre end nødvendigt og berettiget.

6. Naar vi fastholde, at Sandheden er i sin Vorden, blive Tolerance og Pietet let forenelige med

Sandhedskærligheden. Vi befinde os Alle, hver for sig, paa forskellige Trin af Tilnærmelse til Sandheden. En skarp Grænselinie mellem Nogle, som have Sandheden, og Andre, som ikke have den, kan ikke drages. Sandheden er saa mægtig og saa nøje forbunden med Virkeligheden, at Ingen, selv med sin bedste Villie, fuldstændigt kan isolere sig fra den. Det er jo Virkeligheden, Berøringen og Vexelvirkningen med de virkelige Forhold, der opdrager til Sandhed, og Ingen kan helt slippe for at faa Del i denne Opdragelse. Men Opdragelsen kan være lang og besværlig, og hvor langt den Enkelte naar, beror paa mangehaande Betingelser.

Tolerancen (for at beholde dette stygge Ord for en smuk Ting) slaar ikke af paa Sandheden, men udspringer af Indsigt i Erkendelsens haarde Tilblivelsesvilkaar. Den, der slutter saaledes: »der kan kun være en Sandhed; hvis jeg finder mig i, at Andre mene og lære, hvad der strider mod min Overbevisning, indrømmer jeg, at det, jeg antager, *maaske* ikke er Sandhed!« — han ender som Forfølger. Det var i Kraft af denne Tankegang, atden gamle Kirke tidlig kom ind paa Kætterforfølgelsens VejeSe allerede *2det Johannes' Brev* 10—11: »Dersom Nogen kommer til Eder og fører ikke denne Lærdom, ham annammer ikke til Huse og byder ham ikke velkommen. Ti hvo som byder ham velkommen, bliver delagtig i hans onde Gerninger«. — I det 2. Aarhundrede maatte rettroende Kristne ikke samtale med Banlyste og Kættere. (Lecky: *History of European Morals* I, p. 451). — Gregor fra Nazianz (i 4. Aarh.) erklærede, at man ikke kunde tillade Kætterne at holde Forsamlinger uden at indrømme deres Læres Sandhed. (Barbeyrac: *Traité de la Morale des Pères*. p. 170). — I det 17. Aarhundrede skyede mange ivrige Lutheranere de Reformerte i den Grad, at de ikke vilde sidde til Bords med dem eller bo i Hus med dem. (Gass: *Die Lehre vom Gewissen.* p. 164). — Dr. Johnson blev meget forarget over at høre, at en af Humes teologiske Modstandere havde spist til Middag med Hume, trykket hans Haand og udvexlet Besøg med ham. »En Vantro«, sagde han, »bør ikke behandles pænt af en Kristen, blot fordi han bestræber sig for at begaa sit Rov med en vis Oprigtighed.« (Denne Udtalelse, saavel som en hel Række Udtalelser af Johnson i samme Tone om Rousseau, Voltaire, Hume og A. Smith, findes i de af Griesebach udgivne *Edita und Inedita Schopenhaueriana.* Leipzig 1888. p. 127—132). Exempler fra vore Dage ville ogsaa kunne anføres.. Man kan meget godt være fuldt overbevist om en Sandhed og dog indse, hvorfor Andre ikke antage den. Og indser man ikke Aarsagen til, at de ikke antage den, vil man ikke kunne finde den rette Maade at overbevise dem paa. Ved at forske efter denne Aarsag, vil man tilsidst komme ud over Tænkningens Omraade. Man vil da finde, ikke blot, at der er Følelser, som kunne hindre den klare Erkendelses Udvikling, men ogsaa, at der er Følelser, som kunne bestaa til en vis Grad uafhængigt af Erkendelsens Udvikling. Netop de vigtigste Følelser — Menneskekærlighed, Samvittighed o. s. v. — ere forenelige med de mest forskellige teoretiske og religiøse Antagelser. Hvad Fritænkeren betragter som et meningsløst Dogme, er for den Troende en uundværlig Tanke, Udtryk for en Følelsestrang, den alvorlige Fritænker paa sin Vis maaske ogsaa kender, skønt han giver den Luft paa anden Maade. Ved at opsøge det Følelsesliv, der ligger bagved Erkendelsen, vil man finde det Fælles og bane Vejen for en Sympati, der paa Afstand kunde synes umulig. Tolerancen hviler, hvor den er Mere end ligegyldigPassivitet, paa en Tro paa den menneskelige Kærne i Alle, en Tro, der er Et med Kærligheden selv.

Ligesom Tolerancen er Følelsen overfor dem, der samtidigt med os kæmpe for Sandheden i en anden Lejr, saaledes knytter *Pieteten* et Baand mellem os og Fortidens Repræsentanter. Vi staa i Pietetsforhold til det, der har været Autoritet for os, og hvis Skole vi uden Bitterhed have forladt. Vi have en Forstaaelse af dets Betydning, som *den* ikke kan have, der kommer som Fremmed og ser udefra derpaa. Vi forholde os til det som til vor egen Fortid; selvom vi have brudt med den, give vi den dog ikke ganske til Pris, saalænge vi fastholde Kontinuiteten i vor Udvikling. Paa lignende Maade er Pieteten den Følelse, i hvilken Slægtens Kontinuitet lever; den danner Baandet mellem de skiftende Generationer. Ofte har netop den nærmeste Generation ondt ved at bevare dette Baand. Det 18. Aarhundrede havde ikke stor Pietet overfor Middelalderen; den kom først (og i Overmaal) med det 19. Aarhundredes Romantik, som til Gengæld ikke havde stor Pietet for det 18. Aarhundrede; og i vor Tid, der er Romantiken fjendtlig, føler man sig saa igen mere pietetsfuld overfor det 18. Aarhundrede. — Pieteten kan føles baade overfor enkelte Personer og overfor en hel Retning eller en hel Slægt. Den, der i sit Forhold til de Autoriteter, hvis Herredømme han har unddraget sig, endnu ikke er naat saa vidt, at han kan

erkende og sympatisere med deres historiske Betydning, han er endnu ikke fri, men er afhængig af sin Modsætning til Fortiden. Pieteten er den sande historiske Følelse. Alt, hvad der har haft Værdi, lever i den et fortsat Liv. Den er en af de vigtigste Former, under hvilke den Enkelte lever sig ind i Slægten.

XIII. INDLEDNING OG INDDELING.

1. Den sociale Etik adskiller sig fra Sociologien (Kulturhistorien) paa lignende Maade, som den individuelle Etik adskiller sig fra Psykologien. Medens Psykologien undersøger de menneskelige Forestillinger, Følelser og Villiesytringer, som rent naturhistoriske Fænomener og blot vil *forstaa* dem i deres Oprindelse og Udvikling, er det den individuelle Etiks Sag at *vurdere* dem efter deres Forhold til Idealet for Individets Liv. Og medens Sociologien studerer det menneskelige Samfundsliv i dets forskellige Former, til de forskellige Tider og hos de forskellige Folkeslag og stiller sig overfor disse Former som Naturforskningen overfor Naturfænomener, vil den sociale Etik vurdere dem efter deres Forhold til Idealet for det menneskelige Samfundsliv. Etiken benytter overalt det Givne som Udgangspunkt for en ny Udvikling, og naar den anstiller en Vurdering af det der rører sig i Samfundet, er det, fordi denne Vurdering øver en bestemmende Indflydelse paa Udviklingens fremtidige Gang. Hvor langt denne Indflydelse kan strække sig, kan kun Erfaring lære. Saasnart vi vurdere, forudsætte vi Muligheden af at gribe ændrende ind. Det gælder ikke blot for Etiken, men for enhver praktisk Videnskab. Naar den almindelige Retslære ikke blot undersøger, hvilke Forhold der ere ordnede retsligt, men ogsaa, hvilke der *egne* sig dertil, saa ligger deri et Ideal, som kan behøve megen Kamp for at virkeliggøres. Nationaløkonomien undersøger ikkeblot den faktiske Produktion og Fordeling, men kritiserer denne, forsaavidt den ikke stemmer med Betingelserne for et sundt og lykkeligt Samfundsliv. Baade Retslære og Nationaløkonomi føre tilbage til Etiken som deres almindelige Grundlag. (Smlgn. III, 1. 14). —

Ligesom enhver Karakteregenskab og enhver Villiesakt, som den individuelle Etik fordrer, maa være psykologisk mulig, saaledes maa ogsaa enhver Samfundsordning, som den sociale Etik fordrer, være sociologisk (historisk) mulig. Dog kan et etisk Ideal, selvom det ikke i lange Tider eller maaske nogensinde kan virkeliggøres, have stor Betydning ved den Retning, det giver det menneskelige Sind og de menneskelige Kræfter, naar blot fantastisk Overspændthed og Miskendelse af de virkelige Forhold holdes borte. De nye Udviklingsmuligheder opdages ofte kun af den, hvis Blik ikke er fængslet til det øjeblikkeligt Givne, men som formaar at hæve sig over det. Det er et vigtigt Vendepunkt, hvor bevidst Sætten af Formaal og Idealer afløser den blinde, instinktmæssige Handlen. Dette Vendepunkt naas gennem historisk Udvikling, og den bevidste Vurdering, som derved bliver mulig, virker igen tilbage paa den fortsatte Udvikling.

2. Fra en dobbelt Side set faar al Etik, særlig al social Etik, en historisk Karakter. Det er allerede tidligere (III, 13) fremhævet, at den vurderende Subjektivitet stedse gaar ud fra et psykologisk Grundlag, som ikke er det samme til de forskellige Tider. Men her se vi nu, at tillige det Stof og de Genstande, den etiske Vurdering og det etiske Arbejde angaar og behandler, frembyde forskellige Egenskaber til de forskellige Tider. Udfra det samme Grundlag vil man altsaa til forskellige Tider naa et forskelligt Resultat. Hvad der er muligt paa ét Udviklingstrin, er ikke muligt paa et andet. Man kan ikke udfra det almindelige Velfærdsprincip konstruere en Ordning af Familie eller Stat, som uden videre skulde kunne indføres overalt. En hvilkensomhelst Samfundsordning forudsætter visse indre og ydre Betingelser givne hos dem, der skulle udgøre Samfundets Medlemmer. Paa bar Grund kan ingen social Bygning opføres. Det er, hvad Historien noksom viser, lettere at omstøde gamle Institutioner og »indføre« nye end at ændre de Anlæg ogDrifter i den menneskelige Natur, som gav de gamle Institutioner Livskraft. Vi have paa det aandelige og sociale Omraade altid gamle Læderflasker til den nye Vin, og denne faar altid en vis Smag efter dem. Ofte maa den nye Vin sprænge de gamle Læderflasker, før de kunne blive erstattede med nye.

Den historiske Relativitet, som saaledes nødvendigvis præger ethvert af Etikens Resultater, har man, efter at man én Gang havde faaet Øjnene op for den, ofte overdrevet og misforstaaet. Den betyder ikke, at Alt kan være lige

godt eller lige slet. Den betyder, at hvad der skal være godt under visse bestemte Forhold, maa svare til dem. De etiske Idealer individualiseres paa forskellige Maader til forskellige Tider og paa forskellige Steder; og dette er saa langt fra at stride mod deres Væsen, at et Ideal, som ikke kunde individualiseres, vilde være tomt Fantasteri. Men de etiske Idealer have mere Karakteren af almindelige Tendenser og Retninger end af Formler, som uden videre kunne anvendes under hvilke Forhold som helst. Hvad vi kunne opnaa, er, at vore Handlinger og de Former, i hvilke Samfundslivet ordnes, komme til at ligge i en Række, der forløber i Retning af Idealet, og saa langt som muligt fremme i denne Række. Vi komme ikke udover den stadige Stræben. Relativiteten betyder netop, at kun en stadig Tilnærmelse er mulig. (Smlgn. III, 12; IV, 3—4 og VII, 3). Herved maa det ikke overses, at Idealerne selv under den fremskridende historiske Udvikling undergaa Ændringer, idet der baade opdages nye Muligheder, nye Fordringer — og nye SkrankerSmlgn. nærmere om den historiske Relativitet: *Etiske Undersøgelser*. p. 47—51..

3. Den etiske Udviklingsproces er dels en Humaniseringsproces, dels en Emancipationsproces. — Paa de lavere Udviklingstrin herske de dyriske Instinkter, til hvilke Individets og Slægtens Opholdelse er knyttet. Og de høre ikke op at virke, fordi ideelle og sympatiske Følelser udvikle sig. De have endog i deres Natur en Voldsomhed, mod hvilken de højere og mildere Følelser ofte ere afmægtige. Naar højere Interesser eller Værdier — det vil sige: saadanne, der pege ud over Øjeblikket,ja maaske over Individets og Slægtleddets hele Liv — gøre sig gældende, sker dette ikke ved, at der skabes ny Energi. Etiken har ingen Grund til at fornegte Energisætningen. Men Energien kan omsættes fra sine mere elementære Ytringsformer til Former, i hvilke den kan tjene højere Værdier, og tillige vil der kunne udløses Energi, som der ikke var Brug for i de mere begrænsede Interessers Tjeneste. Det gælder om at overføre Energien, som fra først af tages i Beslag af de dyriske Instinkter, til de ideelle, mere menneskelige Følelser, og derved vil der ogsaa blive Anledning til, at hidtil slumrende Kræfter vækkes. Den strenge Askese er her et revolutionært Princip, idet den uden videre forlanger hine Instinkter dødede. Det er først gennem en langsom Udviklingsgang, at Instinkterne under Livsforholdenes Indflydelse, der ingenlunde gør bevidst Villiesanspændelse overflødig, kunne formildes og forædles. Foruden denne *Humaniseringsproces*, ved hvilken vi fra Dyr efterhaanden ere blevne og blive Mennesker, foregaar der ogsaa en stadig *Emancipationsproces*, ved hvilken vi efterhaanden blive frie Mennesker. Legemlig og aandelig Tvang er karakteristisk for de lavere Trin af etisk og social Udvikling; Autoritetsforholdet hersker i dets strengere eller mildere Former. Heller ikke det kan — som det 18. Aarhundrede i sin revolutionære Iver mente — pludseligt afskaffes. Gennem Autoritetens opdragende Indflydelse og gennem det frie Valg af Autoriteter som Mellemled foregaar den selvstændige Personligheds Udvikling.

Ethvert Individ, enhver Generation og ethvert Folk befinder sig paa et vist Stadium af denne Udviklingsproces (i dens dobbelte Form), og alle Institutioner, Sæder og Livsformer ville faa Præget deraf, hvorledes man saa bærer sig ad. Hvad det kommer an paa, er, hvilke Institutioner og Livsformer der bedst kunne tage de forhaandenværende Kræfter og Drifter i deres Tjeneste, saaledes at de tillige føre Udviklingen opad mod et højere Stadium.

4. Paa et absolut individualistisk Standpunkt kan Samfundet kun opfattes som opstaaet ved Sammenslutning af Individer. I Individernes mere eller mindre bevidste Tanker og Følelser finder man da Forklaringen af Samfundslivets Art og Form. Manforudsætter selvstændige Individer givne forud for Samfundets Opstaaen. Men ethvert Individ *forefinder* faktisk et Samfund, indenfor hvilket det udvikler sig, og først efterat Individets Udvikling har faaet sit bestemte Præg ved dette givne Samfunds Forhold og Traditioner, kan Individet selv igen virke bestemmende tilbage paa Samfundet. Før det bliver sig klart bevidst, lever og virker det, tænker og føler det kun som Led af Samfundet. Det Uvilkaarlige gaar stedse forud for det Vilkaarlige. Der foregaar en ved Samfundsforholdenes ubevidste Indflydelse betinget Opdragelse af Villien, der er nok saa vigtig som den Opdragelse, der gaar for sig gennem bevidst Indgriben og Paavirkning.

Ogsaa dette hører til de psykologiske og etiske Sandheder, som Aristoteles allerede har haft et klart Blik for. Hans Tankegang er omtrent følgende:*Eth. Nic.* II, 2. Egenskaber (f. Ex. etiske Dyder) frembringes ved, at man

udøver de tilsvarende Handlinger. Ved Bygningsarbejde blive vi dygtige Bygmestre, og ved at øve Retfærdighed blive vi retfærdige. Hvad vi bevidst skulle udføre med Færdighed, maa vi først indøves i. Derfor er det af stor Betydning, om Samfundsordningen strax fra først af fører den Unge i det rette Spor, leder ham til Virksomhed i den rigtige Retning. Samfundsordningens etiske Betydning beror paa, hvilke Vaner den bibringer de Enkelte. — Vi ville i det Følgende meget ofte faa Brug for denne Sætning: at uvilkaarlig Indøvelse gaar forud for fuldt bevidst Udøvelse, og ville for Kortheds Skyld kalde den *det aristoteliske Princip*. Dette Princip finder Anvendelse forud for det tilsyneladende modsatte Princip, at hvad der først øves med Bevidsthed, senere kan øves ubevidst, som Vane, eller som Instinkt. Ti fra først af véd Individet ikke, hvorfor det indøver visse Forestillinger eller Handlinger; det sker uvilkaarligt og tildels ubevidst. Det Uvilkaarlige gaar stedse forud for det Vilkaarlige, og selve Overgangen fra det Uvilkaarlige til det Vilkaarlige sker uvilkaarligt. »Villiens Førstetanke« (se VI, 1) opdukker uden Forsæt. Vi raadeikke for vore første Forestillingers Opstaaen, hvorpaa igen vor bevidste Villen, vor vilkaarlige Handlen beror.

Ligesom der saaledes er en stadig Vexelvirkning mellem det Bevidste og det Ubevidste, og mellem det Vilkaarlige og det Uvilkaarlige, saaledes foregaar der ogsaa en Vexelvirkning mellem Villien paa den ene Side, dens Midler og dens Resultater paa den anden Side. Hvad Villien først har grebet som blot Middel, kan senere blive til Formaal for den, og det Resultat, i hvilket den mente at havne, kan blive Udgangspunkt for ny Stræben. Der kan foregaa Motivforskydninger, og der kan foregaa Værdiforskydninger.

Ifølge *Motivforskydningens Lov* kan det, der først udføres af et Motiv, senere udføres af et helt andet, idet det oprindelige Middel er blevet til Formaal. Billedligt kan dette udtrykkes ved, at Individets Interesse har flyttet sig. (Smlgn. I, 4). Da det nu ikke er sagt, at det oprindelige Motiv ganske forsvinder, kan der med Forskydningen forbinde sig en Sammensmeltning, en Art kemisk Sammensætning af forskellige Motiver, ved hvilken der opstaar et nyt Motiv, en ny Følelse, hvis Egenskaber ikke umiddelbart kunne udledes af de tidligere Følelser, af hvilke den er opstaaet. Ved Hjælp af disse psykologiske LoveSmlgn. om disse psykologiske Love min *Psykologi* VI B, 2 d; C, 2 og 5; E, 4—5 (kfr. II, 6 d; V B, 2). — Motivforskydningens Lov er især paavist af Spinoza, Hartley og James Mill, Sammensmeltningsfænomenet af Hartley og F. C. Sibbern. forstaas det, at de sociale Livsinteresser umiddelbart kunne staa for Individet som de højeste og blive det centrale Synspunkt, til hvilket han i sin Vurdering og i sin Livsplan tilsidst vender tilbage. Det er et saadant Standpunkt, som vi her have valgt som Grundlag for vor systematiske Vurdering. (Smlgn. III, 9—13). Kun paa et saadant Standpunkt følger det af sig selv, at den sociale Etik omfatter den individuelle. Den Proces, hvorved dette Standpunkt bliver til, er nu af stor Interesse for selve den sociale Etik, da det naturligvis maa være en Hovedopgave for denne at forstaa det Grundlag, af hvilket dens egen principielle Stilling afhænger.Erfaringen viser fremdeles, at der af de Enkeltes uvilkaarlige eller vilkaarlige, egenkærlige eller opofrende Handlinger udspringe langt flere og ofte helt andre Virkninger, end der blev forudset eller kunde forudses, endsige tilsigtes af de Handlende. Af de individuelle Interessers og Lidenskabers Vexelvirkning kunne udspringe Resultater af blivende og omfattende Betydning. Ofte staar Noget som et sidste afsluttende Formaal, der begrænser Villiens Horisont, og det kan saa dog bagefter vise sig at kunne bruges som Middel til endnu fjernere Formaal eller at besidde Værdier af anden Art og større Rækkevidde, end man forud havde tænkt sig. Der gives jo baade Kræfter, som ville skade og dog komme til at gavne, og Kræfter, som ville gavne og dog komme til at skade. Men Hovedsagen er den Udvidelse af Værdiernes Horisont, som kan ske, og som stadigt sker i Historien. Et Exempel frembyder Humanitetsfølelsens Udvikling efter Alexanders Erobringer. For Alexander var Stiftelsen af et Verdensrige det sidste Maal; men det viste sig, at da dette Maal var naat, var der derved tilvejebragt Betingelser for en saadan Vexelvirkning, et saadant Samkvem mellem de forskellige, hidtil adskilte Folkeslag, at en almindelig Menneskelighedsfølelse kunde udvikle sig. De Værdier (potentielle eller aktuelle), der frembringes i Løbet af den menneskelige Udvikling, bero for en meget stor Del paa denne *objektive Værdiforskydning* (som man kunde kalde den til Forskel fra Motivforskydningen som en *subjektiv Værdiforskydning*). I den geniale Indledning til sin *Philosophie der Geschichte* har Hegel paavist dette Fænomen, »at der i Verdenshistorien gennem Menneskenes Handlinger bliver noget Andet til foruden det, de tilsigte og opnaa, ja overhovedet vide og ville«. Han kalder det *Fornuftens List*, at den

[Verdensfornuften] lader Lidenskaberne virke for sig«: »Ideen [Verdensfornuften] betaler Tributen til Livet og Forgængeligheden ikke af sin egen Lomme, men ud af Individernes Lidenskaber«.Denne ubevidste Produktion af mere omfattende Værdier kalder Wundt med et fra Zoologien laant Udtryk »die Heterogonie der Zwecke«. *Ethik*.[3] I p. 275. De Resultater, der saaledes realiseres midt igennem Menneskenesbevidste Arbejde, vedkomme dog kun Etiken, forsaavidt de virkeligt kunne kaldes Værdier og som saadanne træde i Forhold til Villie og Følelse (III, 1 og 14). Hvis man strækker Betragtningen saa vidt, at de sidste Resultater, Endemaalene for al menneskelig Udvikling skulle ligge ud over Alt, hvad der muligvis kunde blive Formaal for menneskelig Villen og staa som værdifuldt for menneskelig Følelse, saa har man overskredet Etikens Grænse og er gaaet over til Historiens Filosofi og Religionsfilosofien (eller, om man vil, til Metafysiken). Det er da et transscendent, al Erfaring overskridende Resultat, der staar som Endemaalet for den menneskelige Udvikling. I denne Retning gaar Hegels Opfattelse og i den nyeste Tid Wundts; dog indrømmer denne sidste, at hint transscendente Endemaal ikke er eller kan blive os bekendt. Men selvom man ikke vil forlade Etikens Omraade og gaa over i den spekulative Tænknings Regioner, indeholder Værdiforskydningens Lov en Tanke af stor Betydning, især overfor en kortsynet og stakaandet Opfattelse af Velfærdsprincipet.

Ved Motivforskydningen er Sammenhængen mellem det Gamle og det Nye nøjere end ved den objektive Værdiforskydning. Hist er der en Handlemaade eller en Livsordning, der i det Væsentlige vedbliver at være som den var, men fastholdes og anerkendes af nye Grunde; her er det en helt ny Handlemaade eller Livsordning, der opstaar, og de Grunde, som gøre den værdifuld, kunne saa være saadanne, der forhen slet ikke kendtes. Det sociale Resultat, som Alexanders Erobringer hidførte ved Nedbrydelsen af de nationale Skranker omkring det østlige Middelhav, kunde ikke blot ikke forudses, men heller ikke anerkendes fra det klassisk græske Standpunkt. Fælles for de to Arter af Forskydning er det, at Anerkendelsen af de nye Værdier ikke nødvendigvis medfører Anerkendelse af den Maade, paa hvilken de ere blevne til. Anerkendelse af Privatejendommens Betydning medfører ikke Anerkendelse af den Maade, paa hvilken Privatejendom historisk har udviklet sig, og Humanitetsfølelsen behøver ikke at føre til ubetinget Beundring for Alexanders Erobringslyst. Der kan her opstaa en skarp Modsætning mellem den etiske og den historiske Betragtningsmaade. Løsningen af denne Stridmaa søges deri, at den etiske Vurdering efter sin Natur er rettet mod Fremtiden, mod det, der skal ske. Den tager Livet op paa det Grundlag, som nu engang faktisk er bragt tilveje. Ligesaalidt som Hensigten helliger Midlet, ligesaalidt behøver der fra de nye, opnaaede Værdier at straale nogen Glans tilbage paa de Veje, ad hvilke de bleve naaede. Naar Mefistofeles vil det Onde, men stedse kommer til at frembringe det Gode, saa takke vi ham ikke derfor; vi kunne i det Højeste finde os i, at der gives den Slags Fyre. Men Etiken bryder sig heller ikke om at holde Dom over Fortiden; den betragter det Frembragte som den Jordbund, hvorpaa der nu skal arbejdes. Efter Jordrevolutioner, der have ført til Sænkninger og Hævninger af Jordlagene, breder Plantevæxt og Dyreliv sig over det nye Terræn, hvor ujevnt og omkalfatret det end maatte være. Det staar ikke i Livets Magt at gøre Revolutionen om igen (selvom maaske meget Herligt er gaaet til Grunde); men Livet formaar ved sin stille Magt at frembringe en ny Verden paa den gamles Ruiner, — naar kun Livsspirerne have holdt sig trods Katastrofen. I Analogi hermed maa Forholdet mellem det etiske Liv og de historiske Verdensprocesser opfattes.

Motivforskydningen taler snarest til Gunst for den konservative Opfattelse, den objektive Værdiforskydning til Gunst for den revolutionære Opfattelse, idet hin viser Muligheden af nye Grunde til Anerkendelse af det Gamle, denne Muligheden af, at det pludseligt opstaaede Nye ogsaa vil finde nye Vurderingsmotiver.

Der kan være en indre Sammenhæng mellem de to Arter af Forskydning, idet Betingelsen for, at et Middel bliver Formaal, kan bestaa i, at Resultatet *foregribes* under Arbejdet og derved giver dette Del i den Værdi, det selv har. En Vej, vi gaa til et glædeligt Maal, kan selv blive glædelig. Men det gælder ikke for alle Tilfælde. Ofte er det *selve* Arbejdet, der bliver tiltrækkende ved den Brug af Kræfterne, det medfører. Det er da ikke Resultatet, der giver Arbejdet Del i sin Værdi, men det er Arbejdet, der selv vinder en ny VærdiEhrenfells (*System der Werttheorie*. I. p. 137 ff.) betegner det, jeg kalder Motivforskydning, som »Wertbewegung nach abwärts«, ɔ: tilbagegaaende Værdibevægelse, i Modsætning til den objektive Værdiforskydning som »Wertbewegung nach

aufwärts«. Men det er ikke al Motivforskydning, der sker »abwärts«. — Smlgn. iøvrigt min Anmeldelse af Ehrenfells' Bog i »Göttinger gelehrte Anzeiger«. 1900. Nr. 9.. Men om beggedisse Underarter af Motivforskydning gælder det, at Kontinuiteten er større ved dem end ved den objektive Værdiforskydning.

Fælles for det aristoteliske Princip og de to Forskydningsformer er det, at den bevidste Anerkendelse kun kommer bagefter. Der sættes derved snevre Grænser for enhver deduktiv Etik; Erfaringens Nødvendighed indskærpes med Eftertryk. Og tillige medføre alle tre Processer en afgørende Vanskelighed for Forhandling mellem Standpunkter, af hvilke det ene ligger forud for, det andet efter en eller flere af de beskrevne Metamorfoser. (Smlgn. Kap. III).

5. Man har ofte ment at finde en Vejledning til Forstaaelse af Forholdet mellem Individ og Samfund i Analogien mellem Samfundet og en Organisme. Under forskellige Former gennemføres og anvendes denne Analogi hos Platon, Hobbes og Spencer. Samfundet betragtes da som et stort Menneske eller som en Organisme, hvis forskellige Organer eller Celler de enkelte Individer ere. Der vil ogsaa, som især Spencers Sociologi viser, kunne anstilles mange interessante Betragtninger ved Hjælp af denne Analogi. Men den har sin bestemte Grænse, som vi her ville dvæle vedDen fremdrages iøvrigt allerede af Spencer: *Principles of Sociology*. I, p. 478 ff., da Forholdet mellem individuel og social Etik derved nærmere belyses. (Smlgn. III, 17 og VIII).

I Organismen ere de enkelte Elementer ubevidste og kun til de nervøse Centralorganer er der knyttet Bevidsthed. Denne Centralisation er desmere fremtrædende, jo højere Organismen staar. De enkelte Cellers eller Organers Tilstand og Virksomhed vurderes tilsidst efter deres Indflydelse paa disse Centraldeles Tilstand, der i Bevidstheden fremtræder som Lyst eller Smerte. Idet Centraldelene kunne siges at repræsentere hele Organismen, blive altsaa alle Celler og Organer underordnede Midler for den hele Organismes Velfærd. — I Samfundet er detderimod netop alle Elementerne, de enkelte Medlemmer, som have Evne til at føle Lyst og Smerte; denne Evne er ikke indskrænket til et Centrum. Kun ved fantastisk Mystik kan man tillægge Samfundet som Helhed Bevidsthed, afset fra de enkelte Individer. Samfundets Velfærd er de enkelte Individers Velfærd. Samfundet er en Forbindelse af personlige Væsener, men ikke selv et personligt Væsen.

Kun tilsyneladende indeholder denne Betragtning en Modsigelse mod Underordningen af den individuelle Etik under den sociale (VIII). Skønt Samfundet og Slægten bestaar af Individer og paa hvert givet Sted kun træder frem for os gennem visse bestemte Individer, have dog Begreberne Samfund og Slægt den store Betydning, at de overfor det enkelte Individ repræsentere Indbegrebet af *alle* Individer (det selv indbefattet som et af de mange). Begreberne Samfund og Slægt have, som tidligere (VIII, 4) bemærket, den etiske Betydning at pege dels paa det Uoverskuelige i de Livsinteresser, der skal tages Hensyn til, dels paa Nødvendigheden af at tilvejebringe Muligheder, Betingelser, potentielle Værdier, og ikke blive staaende ved det, der kun har aktuel Værdi og maaske kun har denne en stakket Tid. De muliggøre altsaa det mest omfattende Synspunkt for Vurderingen af det enkelte Individs Villen og Handlen. De fordre, at Individets Villen og Handlen ikke blot betragtes fra dets eget Standpunkt, men ogsaa fra et højere, ligesom Kopernikus fordrede, at man ikke blot skulde betragte Jorden fra dens eget Standpunkt, hvor Alt drejer sig om den, men fra Solens Standpunkt, hvor den selv ses at være med i Bevægelsen.

6. Den sociale Etiks højeste Ide er Ideen om *Humanitetens Rige*, et Samfund af harmonisk og rigt udviklede Personligheder. Et saadant Samfund er des fuldkomnere, jo mere ejendommelig og selvstændig hver enkelt Personlighed er, og jo inderligere og fastere Forbindelsen mellem de enkelte Personligheder er, — jo mere altsaa paa én Gang Mangfoldigheden og Enheden komme til deres Ret. (Smlgn. III, 10). Denne Ide udspringer af Velfærdsprincipet. Ti den største Velfærd maa være til Stede, hvor hvert enkelt Individ udvikler sig paa selvstændig Vis og derved tillige baade bevidst og ubevidst hjælper Andretil en lignende Udvikling ud fra deres Stade. Den individuelle Etiks Hoveddyder: Retfærdighed, Selvhævdelse og Hengivelse, udspringe umiddelbart heraf. Og ikke blot muliggøres herved de Enkeltes Karakterudvikling og deres indbyrdes Harmoni. Der muliggøres ogsaa Frembringelsen af Resultater, som de Enkelte hver for sig ikke vilde kunne naa, og som dog ere af Betydning for Slægtens Udvikling idethele. Samfundets Ordning og Kulturens Værker ere saadanne

Resultater. De blive kun forstaaelige derved, at der — i Kraft af det aristoteliske Princip, af Motivforskydningen og af Værdiforskydningen (4) — kan komme Andet og Mere ud af Individernes Arbejde, end disse i deres Filosofi tænke paa.

Ideen om Humanitetens Rige dannes ved simpel Kombination af de to Begreber Samfund og Velfærd. Men de speciellere Former for det etiske Samfundsliv kunne ikke udledes af den. Vi kunne bruge den som Maalestok ved Vurderingen; men da Udviklingsmulighederne ere forskellige paa de forskellige Trin, ville ogsaa Fordringerne i det Enkelte kunne blive meget forskellige.

De forskellige Trin af menneskelig Udvikling adskille sig, hvad Samfundslivet angaar, ikke mindst derved, at der paa lavere Trin kun findes liden Forskel mellem forskellige Arter af Samfund; det er her som paa andre Omraader, Differentiationen, der især er karakteristisk for de højere Trin.

7. *De forskellige Arter af Samfund*, som man paa højere Udviklingstrin kan skelne imellem, adskille sig fra hverandre dels ved Beskaffenheden af de *Kræfter*, som forbinde Individerne i Samfundet, dels ved de *Formaal*, som tilstræbes i Samfundet, dels ved den større eller mindre *Kreds* af Individer, som Samfundet omfatter.

I Familien er det den instinktmæssige Sympati, som er det Forbindende. I Forholdet mellem Moder og Barn, Familiens Kærne, viser den sig tydeligst og stærkest. Det er Blodets Baand, som her knytter Menneskene sammen. Men ogsaa andre Motiver end de elementære sympatiske Instinkter virke i Familien paa dens forskellige Udviklingstrin. Paa primitive Udviklingstrin betragtes Kvinder og Børn overvejende som MændenesEjendom, og som underlagte deres Herredømme; og forsaavidt minder den primitive Familie om Staten. Den minder om Kirken, forsaavidt som den har sin Kultus og sine Ofringer til Forfædrenes Aander. Og den er et Samfund til Kulturens Fremme, forsaavidt som den ikke blot sørger for fysisk Pleje og Opholdelse, men desuden for Udviklingen af Evner og Færdigheder. Ogsaa paa højere Udviklingstrin er Familien ikke blot den stadige Kilde til Næring for de sympatiske Følelser, men ogsaa den første Magt, der fører Mennesket ind i Kulturen og vækker Bevidstheden om en fast social Orden.

En anden Art Samfund opstaar, naar fælles eller dog forbundne Interesser og Formaal forene Menneskene. Den Ene opnaar ofte kun sine Formaal, naar han hjælper den Anden at opnaa sine. Saaledes er Forholdet mellem Sælger og Køber, ved al Ombytning. Til den Enes Tilbud svarer den Andens Efterspørgsel; den Ene har tilovers, hvad den Anden mangler og ønsker. Her supplere Individerne altsaa hverandre. Deres Interesser ere forbundne, skønt der ellers ikke behøver at være nogen nærmere eller yderligere Forstaaelse og Sympati imellem dem. — Men ofte ere Formaalene fælles og kunne kun naas ved forenede Kræfter. Sikkerhed f. Ex. er et fælles Gode, som naas ved Sammenslutning. — Samvirken af det ene eller det andet af disse Motiver frembringer (i Kraft af det i 4 Bemærkede) efterhaanden en Følelse af Fællesskab, en Samfølelse, der kan blive til uinteresseret Sympati, selvom det fra først af er Egoisme, der har drevet Individet til at søge Samkvem med Andre. Det paa Interessernes indbyrdes Suppleren eller paa Interessernes Fællesskab beroende Samkvem kan saaledes virke opdragende. Det er af stor Vigtighed, at allerede de ydre Livsvilkaar virke forbindende. — Det er dog ikke blot egoistiske Formaal, som paa denne Maade kunne grundlægge Samkvem og Samfund. Det er ogsaa saadanne Formaal, som ikke umiddelbart spille en Rolle i den egoistiske Kamp for Tilværelsen. Videnskab og Kunst. Religion og Menneskekærlighed sætte Menneskene i fælles Bevægelse og føre dem sammen om fælles og uselviske Formaal. — I begge Tilfælde, baade hvor det fra først af er de Enkeltes Kamp for Selvopholdelse, der fører demsammen, og hvor det er ideelle Interesser, der er det Forbindende, kan der opstaa en Broderskabsfølelse, dels bestemt ved den personlige Sammenslutning, dels blot ved Bevidstheden om at staa i de samme store Formaals Tjeneste. — Denne Art Samfund, hvor den forbindende Kraft ligger i Formaalene, og hvor hverken elementære sympatiske Instinkter eller ydre Tvang raade, kunne vi kalde *det frie Kultursamfund*. Dets Grænser ere ikke saa snevre som Familiens; ja, de strække sig langt videre, lige saa langt som Kulturen plejes; og det vil igen sige, at de tilsidst falde sammen med Menneskeslægtens Grænser.

Endeligt gives der et Samfund, som adskiller sig fra de to foregaaende ved, at det ikke blot bygger paa naturlig

Sympati eller paa Interessernes forbindende Kraft, men i sidste Instans støtter sig til Magtanvendeise og Tvang.

Hvad Formaal angaar, har *Staten*, eller kan den have, megen Lighed med Familien og det frie Kultursamfund. Den vil ikke blot opholde og sikre Livet for sine Medlemmer, men ogsaa virke for deres Fremgang i Kultur, baade materiel og ideel Kultur. Men overalt, hvor den virker, staar Magten i Baggrunden. I Retten, som gælder i Staten, haves Indbegrebet af de for Magtanvendelsen fastsatte Regler. Ogsaa indenfor Familien og det frie Kultursamfund kunne vi tale om Ret, naar vi derved forstaa Sædvane og Skik, saaledes som de under Udviklingens Gang umærkeligt have dannet sig og uvilkaarligt føre til at behandle nye Forhold og Tilfælde paa lignende Maade som de tidligere af lignende Art. Historisk finde vi vel neppe Familie eller Kultursamfund uden ydre Tvang af en eller anden Art, og Staten betragter det paa den anden Side som en af sine vigtigste Opgaver at værne om Kulturen og Familien. De tre Samfund kunne ikke holdes aldeles ude fra hverandre, men betegne forskellige Synsmaader for det menneskelige Samfund. Staten har ganske vist Magten som sidste Argument, men ogsaa kun som det sidste. Den søger at drage Fordel af de samme Kræfter, som raade i Familien og Kultursamfundet; netop derfor er det den ikke ligegyldigt, hvorledes disse udvikle sig, og dens egen Existens bliver saameget des fastere grundlagt, jo mindre det er den blotte Magt, som raader. I Omfang skiller Staten sig baade fra Familien og det frie Kultursamfund:den er større end hin, men mindre end dette. En stor Familie kan kaldes en lille Stat. Man har sagt, at en Familie er en Stat, naar den ikke kan undertvinges uden KrigThomas Hobbes: *Leviathan*. Cap. 20.. Deri ligger, at det er Magten, der er ejendommelig for Staten, og at den især finder Anvendelse mod ydre Fjender. Og deri ligger tillige Forskellen mellem Staten og Kultursamfundet. Staten forudsætter et Folk, en Menneskegruppe, der føler sig som en Enhed i Modsætning til andre Grupper. Men Kultursamfundet kan brede sig ud over alle saadanne Grupper og forbinde dem ved de harmonerende eller fælles Formaal, selvom ingen Magt omspænder dem alle. —

Disse tre Former for Samfundsliv ville vi nu nærmere betragte med særligt Hensyn til deres etiske Betydning og til den Aand og Retning, i hvilken deres videre Udvikling bør foregaa, naar vi anvende den i det Foregaaende opstillede Maalestok.

A. FAMILIEN.

XIV. FAMILIENS ETISKE BETYDNING.

1. Intet giver et bedre Exempel paa, hvorledes Naturen kan bane Vej og danne Grundlag for, hvad Etiken fordrer eller billiger, end den Omstændighed, at det inderligste og fuldkomneste af alle menneskelige Samfund stiftes ved nogle af de stærkeste Instinkter i den menneskelige Natur. Det Humanitetsrige, som er Etikens højeste Ideal, har ikke blot sin første Spire og sin stadige Kilde i Familieforholdet, men er i Familielivet, naar dette har naat sin højeste Form, virkeliggjort paa en Maade, som andre Samfundsformer ikke kunne vise Sidestykke til. Højdepunkterne af alle andre Samfundsformer maales ved den Grad, i hvilken de minde om Familieforholdets Inderlighed og Styrke. Humanitetsriget vilde have naat sin Fuldendelse, naar et almindeligt Broderskab forenede Alle; og til at betegne et inderligt Forhold mellem Herre og Tjener, Mester og Lærling, Øvrighed og Folk har man det mest træffende Udtryk i Forældres Forhold til deres Børn.

Fra flere forskellige Sider vil Familieforholdets store etiske Betydning kunne paavises.

2. I andre Samfund deltager Mennesket kun med en Del af sit Væsen, men i Familien kan det finde Næring for alle Sideraf sin Natur. Kun der lever det egentligt som *helt Menneske*. De mest primitive Instinkter og de mest ideelle Følelser finde der deres Tilfredsstillelse. Livsfællesskabet strækker sig (eller kan strække sig) fra de rene Naturinstinkter, ved hvis Virken Individet ofte kan synes at være blot Middel for Slægtens Villie til Livet,

gennem alle materielle og aandelige Omraader. Alle Interesser kunne finde deres første Pleje i Familien. Familien er en lille Verden, som sætter alle Kræfter i Virksomhed. Hermed hænger det igen sammen, at Familien mere end noget andet Samfund forener (eller kan forene) Personlighedernes *Selvstændighed* med deres inderlige *Forbindelse*. Netop fordi Familien ikke er noget specielt Samfund, men et almindeligt Livsfællesskab, kan den største Ejendommelighed og Selvstændighed hos de enkelte Medlemmer frit røre sig og dog møde Forstaaelse og Sympati. I andre Samfund er dybere gaaende Selvstændighed og Ejendommelighed mere eller mindre nødt til at skjule sig eller ogsaa til at holde Andre paa Afstand. I Familien kunne paa Grund af det fuldstændige Livsfællesskab selv de tilsyneladende sære og paradoxe Egenskaber møde Sympati, fordi de opfattes og forstaas i Sammenhæng med Individets hele Natur. Fremmedheden er ophævet. Derfor er der ikke Hvile og Styrke i noget Forhold som i dette.

I Familieforholdet leves der ikke blot med fuld Bevidsthed, men en Mængde *ubevidste* eller halvt bevidste Indflydelser gøre sig uafbrudt gældende. I de andre Samfundsforhold spiller bevidst Iagttagelse og Reflexion og bevidst Beslutning og Handling en langt større Rolle. Der stilles Krav til anspændt Opmærksomhed og til selvbevidst Optræden. Men i Familielivet raader det Uvilkaarlige og Ubevidste i langt højere Grad. Gennem utallige Paavirkninger, Erindringer og Stemninger voxer Følelsen ved Hjemmet til en saadan Højde, at den, naar den angribes, kan fremtræde som en Affekt. Om de Følelser, der ere knyttede til Hjem og Familie, gælder det i højere Grad end om andre, at de næres og øges ved smaa Tilvæxter, som først ved at summere sig sammen komme til at gøre sig gældende i Bevidstheden. Følelseslivet faar derved en Fasthed, som detmangler, hvor det fremtræder som en Række af heftigt opblussende, men ligesaa hurtigt forsvindende AffekterSmlgn. *Psykologi* III, 7; VI E, 4—5..

Endeligt forbinder Familien *forskellige Generationer* ved Naturens Baand. Den slaar Broen mellem Slægtens Fortid og dens Fremtid. Den gør en Forstaaelse mulig, hvor den mellem fjernere Staaende vilde være umulig. Striden mellem det Gamle og det Nye dæmpes indenfor Familien ved den dybere liggende Sympati, som her fører det første Ord.

3. Man kunde indvende imod Familien, at den er for snevert et Samfund, at den koncentrerer Følelse og Interesse om en lille Kreds, saa at, hvad der staar udenfor denne, bliver ligegyldigt. Der kan uddanne sig en Familieegoisme, ganske vist af videre Omfang end den rent individuelle Egoisme, men dog ikke mindre end denne en Hindring for Udviklingen af den almindelige Menneskekærlighed. Hertil er at svare, at Sympatien først maa udvikle sig i de snevre Kredse, før den kan brede sig i vide Kredse. I de Følelser, der udvikle sig og finde stadig Næring indenfor Familien, have vi de første og stærkeste Midler til at dæmpe og opdrage den individuelle Egoisme. Den almindelige Menneskekærlighed er kun en Udvidelse af en Følelse, der opstaar indenfor Familien, en Udvidelse, som ikke altid gaar for sig uden Modstand, men som dog stedse forudsætter, at Spiren er lagt i det Smaa. Der er derfor ingen nødvendig Modsigelse mellem Familiekærligheden og den almindelige Menneskekærlighed. Og dertil kommer (smlgn. XII, 1), at der er et omvendt Forhold mellem Sympatiens Styrke og Omfang. Udvides Omfanget, gaar det let ud over Styrken. De færreste Mennesker ere (i hvert Tilfælde endnu) i Stand til at omfatte fjerne og vide Forhold med en saadan Inderlighed og Kraft, som hvad der ligger dem nær. Dersom det da ikke skal gaa ud over Følelsernes Styrke, maa der være snevre Kredse, i hvilke de voxe sig stærke. — Familien er her paa én Gang Formaal og Middel. Den yder den højeste Tilfredsstillelse for de Enkeltes Trang, og den er Hjemstedet for Kræfter, der blive af Betydning for hele Slægten. Joflere Hjem der findes, des flere Arnesteder for den Ild, der holder Slægtens Liv vedlige. —

En anden Indvending mod Familien er den, at den ved sin Begrænsning og ved sit paa Overlevering og Gentagelse byggede Liv let fører til Stillestaaen, Ensformighed og Sløvhed. Derved hindres ofte det, der netop skulde være et af Familielivets Fortrin, at den Enkelte her kunde udfolde sig efter alle Sider i sit Væsen. Den mangesidige Udfoldelse hæmmes ved det snevre Indhold og ved en ejendommelig Sky for at optræde uforbeholdent i Ord og Handling overfor de Nærmeste. Derved forstaas, at mange Individer i deres Hjem vurderes ringere end udenfor det — skønt det Omvendte vilde være naturligst. — Disse Betænkeligheder hidrøre

dog kun fra Hjemmets eller Familiens Isolation fra Kultursamfund og Stat. Fra disse større Verdener komme de friske Strømninger, der kunne forjage den forgemte Luft, der ved Hjemmets Isolation kan opsamles indenfor dets VæggeSmlgn. min Indledningsafhandling til Værket »Vort Hjem«..

Ganske overvindes Vanskelighederne kun, hvor Familien har naat sin højeste Form. Virkeligheden staar her, som overalt, langt tilbage for Idealet. Men den frembyder Tilnærmelser, som det gælder at udvikle videre. — Til nærmere Belysning af de Spørgsmaal, som her frembyde sig, ville vi først betragte Ægteskabet, dernæst Kvindens Stilling og Vilkaar, og endeligt Forholdet mellem Forældre og Børn.

1. ÆGTESKABET.

XV. SOCIOLOGISKE DATA.

1. Paa de laveste Trin, vi kende, har Forbindelsen mellem de to Køn Karakteren af et Magt- og Tvangsforhold, hvor den flere Hjem der findes, des flere Arnesteder for den Ild, der holder Slægtens Liv vedlige. —

En anden Indvending mod Familien er den, at den ved sin Begrænsning og ved sit paa Overlevering og Gentagelse byggede Liv let fører til Stillestaaen, Ensformighed og Sløvhed. Derved hindres ofte det, der netop skulde være et af Familielivets Fortrin, at den Enkelte her kunde udfolde sig efter alle Sider i sit Væsen. Den mangesidige Udfoldelse hæmmes ved det snevre Indhold og ved en ejendommelig Sky for at optræde uforbeholdent i Ord og Handling overfor de Nærmeste. Derved forstaas, at mange Individer i deres Hjem vurderes ringere end udenfor det — skønt det Omvendte vilde være naturligst. — Disse Betænkeligheder hidrøre dog kun fra Hjemmets eller Familiens Isolation fra Kultursamfund og Stat. Fra disse større Verdener komme de friske Strømninger, der kunne forjage den forgemte Luft, der ved Hjemmets Isolation kan opsamles indenfor dets VæggeSmlgn. min Indledningsafhandling til Værket »Vort Hjem«..

Ganske overvindes Vanskelighederne kun, hvor Familien har naat sin højeste Form. Virkeligheden staar her, som overalt, langt tilbage for Idealet. Men den frembyder Tilnærmelser, som det gælder at udvikle videre. — Til nærmere Belysning af de Spørgsmaal, som her frembyde sig, ville vi først betragte Ægteskabet, dernæst Kvindens Stilling og Vilkaar, og endeligt Forholdet mellem Forældre og Børn.

1. ÆGTESKABET.

XV. SOCIOLOGISKE DATA.

1. Paa de laveste Trin, vi kende, har Forbindelsen mellem de to Køn Karakteren af et Magt- og Tvangsforhold, hvor densvagere Part blot er Middel for Tilfredsstillelsen af den andens Lyst eller maa trælle for hans Behov. Nogle nyere Forfattere (Bachofen, Mc Lennan, Lubbock) have ment, at der oprindeligt herskede fuldstændig Parringsfrihed mellem de to Køn (Promiskuitet, almindelig Hetærisme), saa at enhver Kvinde tilhørte enhver Mand, som et Øjeblik kunde bemægtige sig hende. Dette er dog sikkert en Overdrivelse af den store Frihed, som rundt om paa Jorden hos vilde Folk finder Sted i Kønsforholdet. Der har neppe været nogen Tid, hvor fuldstændig Hetærisme har hersket. Selv hvor ingen Skik eller Lov hindrede den stadige Skiften af kønslige Forbindelser, vilde dog individuel Forkærlighed saavel som Lyst til Ejendom og Magt føre til, at Forbindelserne

bleve mere end rent øjeblikkeligeSmlgn. Spencer: *Principles of Sociology*. I. p. 662 ff.. Kvinden betragtedes desuden tidligt ikke blot som Middel til Kønsinstinktets Tilfredsstillelse; hun blev tillige den første Slave og fik derved en Værdi, som maatte bevirke, at fuldstændig Frihed ikke kunde tilstedes. Man kan ikke bevise, at alle andre Former for Ægteskab have udviklet sig af en oprindelig Hetærisme, selvom man finder store Tilnærmelser til en saadan rundt om paa JordenAt Beviserne for en oprindelig Hetærismes eller Promiskuitets Bestaaen ere uholdbare, er fra forskellige Sider blevet paavist navnligt af C. N. Starcke (*Die primitive Familie*. Leipzig 1888) og Edward Westermarck (*The History of Human Marriage*. I. Helsingfors 1889. — II. London 1891). (Tysk Oversættelse 1902). — Smlgn. min Anmeldelse af Starckes Bog i »Tilskueren« 1888.. Da Monogamiet ogsaa findes hos Dyr, er der i og for sig Intet til Hinder for, at det ogsaa paa rent primitive Trin kan findes hos Mennesker, og dette er ogsaa Tilfældet. Saa tiltalende det end kunde synes, saa kan man dog ikke paavise en sammenhængende Udviklingsgang, der fra Hetærismen som laveste Trin fører gennem Polygami — dels Polygyni, dels Polyandri, dels Gruppeægteskaber (hvor flere Mænd have flere Kvinder fælles) — til Monogami. Udviklingen har sikkert hos forskellige Stammer haft en meget forskellig Karakter. Ægteskabets Ordning hænger overalt sammen med saa mange andre sociale Forhold, at der neppe kan paavises nogen enkelt, tydelig og simpel Udviklingsgang.Men én Ting kan dog paavises at have øvet en væsentlig og nødvendig Indflydelse, nemlig den Grad, i hvilken den individuelle Personligheds Ret er bleven følt og anerkendt. For denne Ret har baade den sanselige Drift og Herskerdriften maattet vige. Det er den. der har gjort, at Monogamiet under Udviklingens Gang mere og mere er blevet anerkendt som den højeste og den sande Form for Forbindelse mellem Mand og Kvinde.

Selvom der skulde kunne paavises Tider eller Steder, hvor Flokken eller Stammen havde Kvinder og Børn fælles, ligesom Tilfældet var med anden Ejendom, saa maatte dette Fællesskab dog falde bort, efterhaanden som den Enkelte begyndte at føle sin Selvstændighed. Trangen til at have Noget for sig selv maatte ogsaa ytre sig paa dette Omraade. Det er fra først af en rent selvisk Trang, der kun ytrer sig eller i hvert Tilfælde kun vinder Anerkendelse for de Stærkes, og det vil sige for Mændenes Vedkommende. Polygyni forekommer derfor hyppigere og holder sig længere end Polyandri og Gruppeægteskab, der især forekomme, hvor Kaarene ere trange. Monogamiet er ofte ogsaa kun et Udslag af Trangen til Særeje, altsaa et Udslag af Magt, kun at denne af en eller anden Grund, som ikke altid er let at paavise, indskrænker sit Omraade. Forholdet mellem Mand og Kvinde i Ægteskabet har her endnu overvejende Karakteren af et Tvangsforhold. Det stiftes maaske endog ved Vold, Rov eller Køb. Købet betegner et Fremskridt i Forhold til Vold og Rov; ti derved træder det tydeligt frem, at Kvinden har en økonomisk Værdi, og hun skaanes som enhver kostbar Vare. Men selv hvor Køb ikke længere finder Sted, gives Ægtefællerne (især Kvinden) ofte bort uden frit Valg; Ægteskabet betragtes som et Anliggende, ikke imellem de to Individer, men mellem de to Slægter, som forbindes ved dem, som forplantes gennem deres Børn, og hvis Ejendom gaar i Arv til disse. Ægteskabet er her ikke en personlig Pagt, men et »Ætteforbund«Smlgn. for Nordens Vedkommende: R. Keyser: *Efterladte Skrifter*. II. Kristiania 1867. p. 306. — Michel de Montaigne (Essais III, 5) udtaler sig (i Slutn. af d. 16. Aarh.) saaledes om Ægteskabet: »On ne se marie pas pour soy, quoy qu'on die; on se marie autant, ou plus, pour sa posterité, pour sa familie; l'usage et l'interest du mariage touche nostre race, bien loing pardelà nous: pourtant me playt cette façon qu' on le conduise plustost par main tierce que par les propres«. — Ogsaa i andre end adelige Kredse findes denne Opfattelse lige op til vore Dage.. I det gamle Ægteskab var ikke det personligeForhold melleni Mand og Kvinde Hovedsagen, men Grundlæggelsen af en ny HusstandLeist: *Alt-arisches Jus civile.* I. Jena 1892. p. 154. 166.. At Ægteskabsbrud straffes saa strengt i tidligere Tider, hænger sammen med, at Kvinden betragtes som Slægtens eller Mandens EjeA. H. Post: *Die Grundlage des Rechts und die Grundzüge seiner Entwickelungsgeschichte.* Oldenburg 1884. p. 374 ff. — Fustel de Coulanges: *La cité antique*. 4. éd. p. 109.. — Først hvor de to Individer vælge hinanden efter fri Tilskyndelse og med fri Beslutning, have vi den højeste Form for Ægteskab: *det frie Monogami*.

2. Hos Mange opstaar der en vis Svimmelhed, naar de første Gang blive opmærksomme paa de store

Forskelligheder i Ordningen af Ægteskabsforholdene rundt om paa Jorden og til de forskellige Tider. Tilfældighederne synes at herske, og det Ene synes at kunne være ligesaa godt som det Andet; i hvert Tilfælde synes det, der én Gang er blevet praktiseret, allerede derved at faa en vis Autoritet for sig. Dersom f. Ex. Hetærisme har været almindelig, eller dog Tilnærmelser til Hetærisme, skulde det saa ikke kunne tænkes, at vi vendte tilbage til den igen? Hertil er at svare, at Prøvekortet, som Sociologien viser os over de forskellige Ordninger af Ægteskabet, vel er broget; men at der dog, som allerede antydet, viser sig en tydelig Sammenhæng mellem Udviklingen af det frie Monogami og Anerkendelsen af den individuelle Personligheds Betydning. Denne Sammenhæng skal i det følgende Kapitel nærmere paavises. Den bliver oprindeligt til ved Motiv- og Værdiforskydninger. I det Væsen, Manden knytter til sig for sin Lysts Skyld, opdager han en økonomisk Værdi, og senere opdager han, at hans kvindelige Slave har en Sjæl som han selv, og at hun maa staa for ham ikke blot som Middel, men som Formaal. — Sociologien kan give Etiken værdifulde Fingerpeg, men den er ikke absolut bestemmende for Etiken. Selvom man kunde paavise en Udviklingsgang, der begyndte med Hetærismen og endte med det frie Monogami, vilde der endnu staa den Opgave tilbage for Etiken at paavise dettes Værdi i Kraft af Velfærdsprincipet. Den historiske Udvikling kunde jo meget godt have ført i en fordærvelig Retning, saa at Etiken maatte fordre en Forandring, saa vanskelig end en saadan maatte være at gennemføre. Hvad der er virkeligt, er derfor ikke fornuftigt.

Det virkelige Forhold er nu dog det, at det frie Monogami vel i de mest civiliserede Lande er officielt anerkendt som den eneste rette Form for Ægteskab, men at de andre Former dermed ikke ere forsvundne fra Livet. Hetærismen breder sig rundt om os, selvom den nødes til at holde sig i Mørket. Og hos en stor Del af Befolkningen holder den sig ikke engang i Mørket, men udfolder sig frit og uvilkaarligt. De laveste Former for kønslig Forbindelse fremtræde stedse paany, ligesom de laveste Dyreformer kunne vedblive at bestaa, selv efter at højere Typer forlængst have udviklet sig. Hvad der betegnes som »sædelig Slappelse«Hafstrøm: *Om Sædelighedsforholdene i det danske Folk*. København 1888. p. 67., er meget ofte gamle Livsformer, der ikke ere forsvundne. Dog mødes her paa en mærkelig Maade Naturen og Overcivilisationen. Den stadigt florerende Hetærisme skyldes ikke blot den friske, ubændige Naturs Drifter, som endnu ikke ere mildnede og harmoniserede. Den skyldes ogsaa for en Del en ensidig Uddannelse og Forfinelse af nogle Aandsevner paa den hele Karakters Bekostning. Intellektuel og æstetisk Kultur kan være forenet med stor Løshed i kønslig Henseende. Man har sine, maaske alvorlige Interesser paa andre Omraader og forholder sig væsentligt nydende og legende paa det kønslige Omraade, uden at dettes etiske Betydning gøres til Genstand for Besindelse. Med ensidig intellektuel og æstetisk Kultur følger desuden ikke sjældent en blaseret og raffineret Tænkemaade og en Sans for det Pikante, der særligt finder Næring paa det kønslige Omraade. Ogsaa to andre modsatte Motiver kunne mødes: den bitre Nød og den overstrømmende Livskraft.Nøden fører til at give sig hen, og Nydelsestrangen fører til at benytte dem, der nødes til at sælge sig, som Midler til et Øjebliks Lyst. — Af saa forskellige Aarsager kan stadigt den Isolation af Kønsdriften fra de andre Elementer i den menneskelige Personlighed fremgaa, som er Brodden i det sexuelle Problem. At denne Drift kan fremtræde isoleret og dog med saa stor Vælde, hænger sammen med det Overskud af Energi, Naturen overalt sætter ind paa at hævde Slægternes Bestaaen. Isolationen bliver betænkeligere, jo mere Kulturlivet afløser Naturlivet. Det sexuelle Problem er derfor vævet nøje sammen med hele Kulturproblemet og med hele det sociale Problem og kan kun forstaas ret, naar denne Sammenhæng ikke glemmes.

XVL DET FRIE MONOGAMI.

1. Et Samfund mellem menneskelige Personligheder kan kun da være fuldkomment, naar ingen af Deltagerne staar som blot Middel for de Andre, og naar ingen Del af den enkelte Deltagers Væsen bliver ensidigt fremdragen eller skudt tilside. Alle polygame Ægteskabsformer stride mod dette Princip. I Polygamiet deler en Mand sig mellem flere Kvinder eller en Kvinde mellem flere Mænd. Den fulde Hengivelse kan da ikke være tilstede

overfor nogen Enkelt; Forholdet er stedse delt, og den fulde Forbindelse af Personlighederne indtræder ikke. Paa den ene Side stykker man sig ud, paa den anden Side nøjes man med et Brudstykke. »I Polygamiet«, siger Kant (*Rechtslehre* § 26), »vinder den Person, der giver sig bort, kun en Del af den Person, til hvilken den ganske hengiver sig, og den gør sig derved til en blot Ting«. De Mange gøres til Midler for den Ene, eller den Ene for de Mange. Og dette medfører igen, at der indenfor den enkelte Personlighed indtræder en Sondring Nøden fører til at give sig hen, og Nydelsestrangen fører til at benytte dem, der nødes til at sælge sig, som Midler til et Øjebliks Lyst. — Af saa forskellige Aarsager kan stadigt den Isolation af Kønsdriften fra de andre Elementer i den menneskelige Personlighed fremgaa, som er Brodden i det sexuelle Problem. At denne Drift kan fremtræde isoleret og dog med saa stor Vælde, hænger sammen med det Overskud af Energi, Naturen overalt sætter ind paa at hævde Slægternes Bestaaen. Isolationen bliver betænkeligere, jo mere Kulturlivet afløser Naturlivet. Det sexuelle Problem er derfor vævet nøje sammen med hele Kulturproblemet og med hele det sociale Problem og kan kun forstaas ret, naar denne Sammenhæng ikke glemmes.

XVL DET FRIE MONOGAMI.

1. Et Samfund mellem menneskelige Personligheder kan kun da være fuldkomment, naar ingen af Deltagerne staar som blot Middel for de Andre, og naar ingen Del af den enkelte Deltagers Væsen bliver ensidigt fremdragen eller skudt tilside. Alle polygame Ægteskabsformer stride mod dette Princip. I Polygamiet deler en Mand sig mellem flere Kvinder eller en Kvinde mellem flere Mænd. Den fulde Hengivelse kan da ikke være tilstede overfor nogen Enkelt; Forholdet er stedse delt, og den fulde Forbindelse af Personlighederne indtræder ikke. Paa den ene Side stykker man sig ud, paa den anden Side nøjes man med et Brudstykke. »I Polygamiet«, siger Kant (*Rechtslehre* § 26), »vinder den Person, der giver sig bort, kun en Del af den Person, til hvilken den ganske hengiver sig, og den gør sig derved til en blot Ting«. De Mange gøres til Midler for den Ene, eller den Ene for de Mange. Og dette medfører igen, at der indenfor den enkelte Personlighed indtræder en Sondringaf det, der skulde virke udelt sammen. Hvor Elskovsfølelsen er mere end dyrisk Brynde, virke et fysisk og et ideelt Element uadskilleligt sammen, og Hengivelsen omfatter den hele Personlighed. (Smlgn. XI, 10). Men i Polygamiet maa nødvendigvis det rent fysiske Element blive særligt fremdraget. Det Brudstykke af sig selv, man kan give til Mange, er her kun det rent fysiske Element. Som rent fysisk Forhold, som rent dyrisk Akt har Kønsforholdet ogsaa kun fysiske Grænser. Den fysiske Side af Kønsforholdet er den mindst individualiserede; jo mere den drages frem, des mere forsvinder Forskellen mellem Objekterne; og omvendt, jo flere forskellige Objekter Kønsinstinktet retter sig imod, des mere maa dets fysiske Side blive fremherskende. Fluernes Kønsliv er et let tilgængeligt Exempel. Den rent fysiske Forbindelse er momentan, og den Stansning af den indbyrdes Kamp for Tilværelsen, den medfører, varer ofte kun i selve Parringsøjeblikket. Hos nogle Edderkoppearter vaagner Rovdyrnaturen igen strax efter Parringen, saa at Han og Hun nu kun se et muligt Bytte i hinanden. Det viser, hvor isoleret og momentant Kønsinstinktet kan optræde. I den egentlige Elskovsfølelse ytrer sig derimod foruden det elementære Instinkt Billedet af det andet Individ i dets Ejendommelighed og den inderlige Glæde over denne. Instinktet virker da ikke som en rent blind Magt, men aabner Øjet for det andet Individs Natur og baner derved — gennem en Forskydning af Motiver og Værdier — Vejen for en Hengivelse, der er mere end blot fysisk Forbindelse. Den etiske Betydning af Kønsinstinktet vil paa højere Trin være den, at der opdages og vurderes personlige Ejendommeligheder, der ellers vilde forblive ubemærkede. Der vækkes en Opmærksomhed, som virker med en Naturkrafts Magt. Forbindelsens Inderlighed beror da ikke blot paa, at Slægtens Selvopholdelsestrang knytter et Individ til et Individ af det andet Køn, men ogsaa derpaa, at Egenskaber og Livsytringer, der kun kunne fremtræde ved varigt Samliv, øve deres Indflydelse. Ikke blot Kærligheden, ogsaa Troskaben er et Organ til at gøre aandelige Opdagelser.

Kun Monogamiet kan derfor være Formen for kønslig Forbindelse mellem selvstændige Personligheder, der indtræde iForholdet hver efter sin hele Natur, ikke for at tilfredsstille en enkelt, isoleret Fornødenhed.

2. Det hører med til den personlige Hengivelse, at den ikke blot omfatter Personligheden - efter dennes hele Omfang, men at den ogsaa omfatter hele Livet, saalænge dette varer for begge Parter. En Følelse, der ikke uvilkaarligt tror paa sin egen Vedvaren, er ikke ægte. Det vilde være unaturligt, om der, naar Følelsen overfor et andet Individ er i den stærkeste Bevægelse, dog gjordes et Forbehold og var en udtrykkelig Bevidsthed om, at det Hele kun skulde gælde for en vis Tid. Er Følelsen ægte, vil en saadan Mulighed ikke kunne træde frem for Tanken. Fordi Følelsen tror og maa tro paa sin egen Vedvaren, behøver den ganske vist ikke at vare ved. Det Superlativiske ligger i Følelsens Væsen; den udelukker, naar den er stærk, Begrænsning og Sammenligning. Men selvom det, der mentes at skulle have evig Bestaaen, viste sig at være forgængeligt, saa vilde Følelsen dog ikke kunne udfylde den Tid, den varede, paa den rette Maade, naar den ikke var forbunden med Troen paa sin Vedvaren. Illusioner ere hyppige; men et Forhold, som stiftes med udtrykkelig Bevidsthed om eller endog Beregning af, at man altid vil kunne drage sig ud af det, et saadant Forhold er ikke blot i Regelen et Bedrageri overfor den anden Part, men kan vanskeligt blive noget helt og fuldt For hold.

Et personligt Væsen kan ikke *udstykkes* i løsrevne og skiftende Øjeblikke. Personlighed er kun tilstede, hvor der gennem de enkelte Øjeblikke drager sig en indre Enhed og Sammenhæng, og hvor der er visse bestemte Følelser, som udgøre den faste Kærne. Men et personligt Væsen kan heller ikke udtømmes i et enkelt Øjeblik. Det indeslutter i sig en saadan Rigdom, at der, naar virkelig Sympati er tilstede, kan være nok at opdage et helt Liv igennem. Det er en stor Illusion, naar man mener, at en Række skiftende kønslige Forbindelser skulde afgive et rigt Stof for Menneskekundskab og menneskelig UdviklingI saa Fald maatte en af Hieronymus omtalt romersk Kvinde have drevet det til en høj Grad af Menneskekundskab: hun var gift med sin treogtyvende Mand og var hans enogtyvende Kone..Øjebliksforbindelser føre ikke ind i den inderste Helligdom; denne oplader sig kun for den stadige, trofaste Sympati.

Hvad man med et ofte misbrugt Ord kalder Læren om »den frie Kærlighed«, er et Forsøg paa at sætte Ubestandigheden i System og proklamere den som et væsentligt Moment i Elskovsfølelsen. Enfantin, St. Simons bekendte Discipel, mente, at det nu bestaaende Ægteskab kun passede for de stadige og skinsyge Naturer, ikke for de ustadige og lunefulde, — for Othello'erne, ikke for Don Juan'erne. Men da alle Slags Naturer have Krav paa Tilfredsstillelse — ogsaa »les personnes vives, coquettes, séduisantes, attrayantes, changeantes« — saa fordrer han Skilsmissen som Institution, som Anerkendelse af Retten til Ustadighed, ikke blot som en Udvej i KonflikttilfældeSmlgn. Paul Janet: *St. Simon et le St. Simonisme.* p. 138—142.. En lignende Tankegang findes hos den anonyme Forfatter til »Elements of Social Science«. Naar denne sidstnævnte Forfatter dog ikke vil afskaffe Begrebet Selvbeherskelse, og naar han hævder, at Kønsinstinktet maa tilfredsstilles saaledes, at det ikke bliver til Skade for Andre, saa fordrer han en Underordning af de øjeblikkelige Tilskyndelser under mere omfattende Hensyn, som strider mod den Tankegang, der fører til Læren om den frie Kærlighed. Ti Lidenskaben er absolutistisk, og dens Eneherredømme ophæves, naar andre Følelser, f. Ex. Medfølelsen, gøre sig gældende ved Siden af den. Der er neppe Spørgsmaal om, at naar en levende Medfølelse med andre Væsener er vakt, før den sexuelle Trang kan melde sig i sin fulde Kraft, vil denne Trang undergaa en betydelig Metamorfose. Det er paa Isolationen, en væsentlig Del af dens Styrke beror. — Iøvrigt maa man, for ikke at gøre denne sidstnævnte Forfatter Uret, mærke sig, at han ved Ægteskab mener det uopløselige Ægteskab. Hvor der er nogenlunde let Adgang til Skilsmisse, som i Tyskland, dér — mener han —er Ægteskabet faktisk afskaffet*Elements of Social Science*. By a Doctor of Medicine. 13th. ed. London 1875. p. 371.. Man ser, hvor let det Hele bliver en Strid om Ord. Mange af de Angreb, der, især af Æstetikere, rettes imod Ægteskabet i al

Almindelighed, skyldes sikkert kun Reminiscenser fra franske og engelske Forfattere, som polemisere mod det uopløselige eller kun af ganske enkelte Grunde opløselige Ægteskab.

Den Ubestandigbed, som undertiden regnes for et væsentligt Moment i Forholdet mellem Mand og Kvinde, kan ikke undgaa at føre til Smerte og Ulykke, saalænge den ikke ligger i Alles Natur, og — maa der føjes til — saalænge Trangen til Afvexling ikke hos begge Parter indtræder (ved en mærkelig harmonia præstabilita) paa samme Tid. En dansk ForfatterDen anonyme Forfatter til *En Livsanskuelse, grundet paa Elskov* (Kbhvn. 1881)

og *Forholdet mellem Mand og Kvinde belyst gennem Udviklingshypotesen* (Kbhvn. 1884). Smlgn. ogsaa hans Afhandling i »Tilskueren« (1885): *Om en Reaktion mod den moderne Stræben efter større sexuel Sædelighed.* —, som med stor Dygtighed og Alvor har drøftet Forholdet mellem Mand og Kvinde fra et rent psykologisk og etisk Standpunkt, har paavist, at saalænge der foruden de polygame Naturer, for hvem Ubestandighed og Skiften hører til Elskovsfølelsens Væsen, ogsaa gives monogame Naturer, som ikke kunne tænke sig sand Elskov uden Bestandighed og Troskab, saalænge vil den Trang til Afvexling, som den frie Kærligheds Forkæmpere lægge saa megen Vægt paa, ikke kunne tilfredsstilles uden at medføre Smerte og Sorg for Andre. Det vil ofte gaa, som med et Par i Daudets »Sappho«. Forholdet stiftedes med den Bagtanke, at det skulde være paa Tid; men for den unge Kvinde er Forholdet blevet til Alvor, og hun tager sin Død, da Adskillelsen skal indtræde: On meurt donc quelquefois de ces ruptures! — Er det letsindigt at lege med Ild, saa er det tusinde Gange letsindigere at lege med et Menneskes Velfærd.

3. Den individuelle Personlighed er i Reglen ikke fuldt færdig i den Periode af Livet, i hvilken Elskovsfølelsen spiller den største Rolle. Naar denne Følelse nu har ført til ægteskabelig Forbindelse, saa kommer det an paa, om de to Personligheders fortsatte Udvikling kan foregaa i indbyrdes Harmoni. Dette er af saa meget des større Betydning, som det ikke blot er de to Individers Karakter idethele, men ganske særligt den Følelse, der forbinder dem, der i Tidens Løb kan og vil

undergaa Forandringer. Hvor Udviklingen foregaar lykkeligt, vil Elskovsfølelsen fra en opblussende Affekt blive til en inderlig Følelse, der — hvor det gælder — kan have den samme Styrke, om ikke den samme øjeblikkeligt betagende Voldsomhed som i sin første Frembryden.

Den Udvikling, som Individerne, og særligt den Følelse, der forbinder dem, kunne undergaa under det fortsatte Samliv, er ikke uafhængig af deres Villie. Det er en af de gængse psykologiske Misforstaaelser, at Villien er Noget, som er helt forskelligt fra Tanke og Følelse, en Magt, der først særligt skal appelleres til, for at den som en deus ex machina skal træde frem og løse Vanskelighederne. Under sunde og naturlige Forhold udvikler og fæstner Villien, hvad Tanken har grebet, og Følelsen sluttet sig til. Villien maa være med fra først til sidst; kun saa kan den ogsaa hjælpe i det enkelte, skæbnesvangre Øjeblik. Det er ikke en blind Skæbne, de to Individer ere undergivne. Sagen er for en stor Del lagt i deres egen Haand; det kommer an paa den Alvor, hvormed de føre deres Liv. Ægteskabet fordrer som ethvert Samliv Selvbeherskelse og Anstrengelse for at kunne bestaa. Hvis enhver Misstemning, enhver Karaktermodsætning faar Lov at blive bestemmende for Forholdets Fremtid, vil denne kun blive kort. Hvis der ikke kendes nogen anden Tilfredsstillelse end den, som den opblussende Affekt og Indflydeisen af det Nye og Overraskende giver, vil den egentlige ægteskabelige Kærlighed ikke kunne udvikle sig. Der gives en Form for æstetisk Livsanskuelse, for hvem det Højeste er Følelsernes skiftende Spil, og som derfor stedse søger Forandring og Nyhed. (Smlgn. III. 4). En saadan Livsanskuelse kan ikke gaa ind paa Ægteskabet; men den kan konsekvent heller ikke gaa ind paa nogetsomhelst fast Forhold. Fastheden kommer kun, naar Villien sættes ind, og naar der kendes anden Form for Følelsesliv end Øjeblikkets Affekter. Hvad det gælder om, er, at den erotiske Følelse optages som Led af hele det personlige Liv og ikke vedbliver at staa som et tilfældigt og løsrevet Element. Og for en saadan inderlig Forbindelse med Livets andre Elementer har den maaske større Mulighed end andre Følelser. Der var noget Træffende i, naar en af de senere Stoikere (hos hvilke man, som deter blevet bemærketBonhöffer: *Die Ethik des Stoikers Epiktet*. Stuttgart 1894. p. 88., finder den mest ideale Opfattelse af Ægteskabet, Oldtiden kender) beskriver den ægteskabelige Forbindelse som en kemisk Forbindelse, en »fuldstændig Blanding«, i Modsætning til den mere mekaniske Forbindelse ved andre Slægtskabs- og Venskabsforhold. Hvo der vil bevare det sexuelle Element i dets Isolation for derigennem at sikre sig en egen Kilde til Nydelse, vil frygte den Metamorfose, hint Element undergaar i det rette Ægteskab. Og den, der vel ønsker en saadan Metamorfose, men frygter for, at den ikke vil lykkes, han vil ogsaa nære Betænkelighed ved Ægteskabet. Men det vil kunne medføre en helt anden Opfattelse af Forholdet mellem de to Køn, om man kun kender det uden saadan Metamorfose eller efter en saadan. En erfaren Iagttager af Straffefanger og deres ForholdHafstrøm: *Om Sædelighedsforholdene i det danske Folk.* p. 82. bemærker: »Skønt Straffefangerne jo i Reglen ere udgaaede fra de daarligste Samfundslag, viser deres Brevvexlinger jevnligt, hvor trofaste og

udholdende de fleste Hustruer ere, medens deres Mænd afsone Straf for Forbrydelser . . . Ogsaa de fleste Mænd, hvor dybt sunkne de end ellers kunne være, hænge dog med Kærlighed ved deres Hustruer og Børn, og helt underligt er det at se, hvor de gifte Fanger i Regelen have et helt andet Syn paa Kvinden end de ugifte. I Ægteskabet lære de hurtigt, at Kvinden har en ganske anden Betydning og Værdi end blot at være Redskab for Mandens Sanselighed«.

Det vilde være upsykologisk at paastaa, at Villien kan gøre Alt. I det Livsforhold, som her er Tale om, virke saare mange Elementer sammen, og det er ikke dem alle, som selv den alvorligste Villie kan beherske. Uden egentlig Skyld paa nogen af Siderne kan Udviklingen tage en uheldig Retning. Der kan opstaa Disharmoni i Karaktererne og i Livsanskuelserne; Forholdet mellem det fysiske og det ideelle Element i selve Elskovsfølelsen kan udvikle sig paa forskellig, ja modstridende Maade hos de to Individer; overfor de nye Forhold og Spørgsmaal, som Livet fører med sig, kunne de føle sig i helt modsat Stemning. Det maa endog, naar man ret betænker, hvor mange ydreog indre Betingelser der her virke sammen, betragtes som et stort Held, naar den oprindelige Følelse staar sin Prøve og undergaar sin Metamorfose under Individernes fortsatte Udvikling uden at stanse paa noget af de mange Skær; Stoikeren Antipater kaldte forsaavidt med Rette Ægteskabs Indgaaelse for en Heltegærning (ρωϊκόν). Derfor indeholder Ægteskabet Muligheden af saa mange Dramaer og fører til saa mange Tragedier. Det Uvilkaarlige og det Vilkaarlige, Skæbne og Skyld kunne her, mindre end paa noget andet Punkt, holdes skarpt ude fra hinanden. Det vilde være doktrinært at paastaa, at naar Følelsen blot var alvorlig fra først af, saa vilde den ogsaa vare ved. Den kan have været alvorlig fra først af, men den senere Udvikling kan have unddraget den en Næring, uden hvilken den ikke kan bestaa.

4. Af væsentlig Støtte ved den Metamorfose, som Elskovsfølelsen undergaar under det fortsatte Samliv, ere de fælles Opgaver, der stilles de to Individer, og den fælles Virksomhed, de udøve. Der opstaa nye Værdier, som forud ikke anedes. — De ere fælles om Arbejdet for deres materielle Udkomme. De have at kæmpe med de samme ydre Tilskikkelser. De kunne i Fællesskab arbejde paa deres videre aandelige Udvikling. Naar de følges ad i deres Søgen, ville de lettere følges ad i deres Finden. — Men størst Betydning har fælles Omsorg for Børnene. Fælles Bekymring og fælles Opofrelse lade dem komme hinanden endnu nærmere end i den nye Følelses lette og glade Tid. Sympatien imellem dem inderliggøres og forhøjes. Ansvaret for at bevare Forholdet føles saa meget des stærkere, naar ikke blot et enkelt Individs Skæbne, men flere hjælpeløse Væseners Fremtid beror paa, hvilken Alvor og Selvbeherskelse der visesCharles Darwin fortæller om sin Fader, der var Læge: »Paa Grund af hans Evne til at vinde Tillid modtog han mange forunderlige Bekendelser om Ulykke og Skyld. Han talte ofte om, hvor mange ulykkelige Hustruer han havde kendt. I flere Tilfælde vare Mand og Hustru komne meget godt ud af det sammen i nogle og tyve Aar, men kom saa til at hade hinanden bittert; dette forklarede han ved, at de havde mistet et fælles Baand derved, at deres Børn vare blevne voxne.« (Life and Letters. I. p. 13). — Andre fælles Baand end dette ere altsaa nødvendige.. — Her ertillige et Punkt, hvor Monogamiets Fortrin for Polygamiet tydeligt viser sig. Kun ved det monogame Ægteskab kan Barnet faa den hele og fulde Forældrekærlighed. Kun dér kan den fulde Harmoni og Enhed raade i Hjemmet. Og selv hvor Elskovsfølelse ikke har været det første Motiv til Ægteskabets Indgaaelse, men hvor »Fornufthensyn«, især økonomiske Hensyn eller Ønsket om at efterlade sig Afkom have været bestemmende, vil der ved en Motivforskydning kunne opstaa den inderligste Forening. De fælles Opgaver og den gensidige Forstaaelse af Personlighederne, som Samlivet kan medføre, kunne muliggøre en Sympati, der ofte er nok saa inderlig som den, der opstaar ved Elskovsfølelsen og dens Metamorfoser. — Hvor Ønsket om Afkom ikke har været det Motiv, der førte til Ægteskabet, staar Afkommet som en ny Værdi, det indgaaede Forhold afføder. — Ægteskabets Udviklingsgang i de enkelte Tilfælde kan saaledes frembyde Exempler paa alle de tre Arter af Metamorfose, som ovenfor omtaltes (XIII, 4).

5. Ved den i det Foregaaende givne Karakteristik af Ægteskabet udelukkes ikke blot Polygamiet, men ogsaa det ufrie Monogami, hvor Kvinden ikke fuldt ud staar som Mandens Lige i Ægteskabet, dels fordi hun ikke vælger med Frihed, men gives bort af sin Slægt, dels fordi hun indenfor Ægteskabet ikke har samme Ret som Manden, og dels fordi hun ikke i aandelig Henseende er ham jevnbyrdig. Det sidstnævnte Punkt indeholder Grunden til de to første. Naar Kvinden væsentligt fører et dunkelt Følelses- og Instinktliv, og naar hendes Kald tænkes udtømt

med Husholdning og Barnepleje, kan hun kun være et Vedhæng til Manden, udfylde en ganske enkelt Side af hans Liv. Til at være Mere mangler hun den Selvstændighed i Tanke- og Villieslivet, som er Betingelsen for at kunne vælge og gøre sig gældende efter Valget. Ægteskabet bliver da paa de væsentligste Punkter et Forhold mellem en aktiv og passiv Part og faar ikke den Fuldkommenhed, som hvor det er et Forhold mellem to Parter, der hver paa sin Vis ere aktive og kunne følge hinandens Virksomhed med forstaaende Sympati. Arbejdsdelingen imellem dem vil da kunne rette sig efter deres Individualitet, og Overlegenheden vil ikke være saa godt som selvskreven paaden ene Side. Det maa ikke skyldes et legaliseret Magtsprog, hvem der skal være den Første. Men dette vil kun kunne opnaas ved en mere alsidig Udvikling af den kvindelige Begavelse, end man indtil den nyeste Tid har anset for mulig og forsvarlig. Da først vil Monogamiet naa sin Fuldendelse. Den Gerning, som Naturen én Gang har anvist Kvinden, vil hun naturligvis ikke skyde fra sig; en *virkelig* Naturbestemmeise lader sig ikke fornegte. — En nærmere Betragtning af dette Spørgsmaal vil i et senere Afsnit blive anstillet.

Den forskellige Stilling, Mand og Kvinde efter den hidtil gængse Betragtningsmaade indtage i Ægteskabet, lægger sig særligt for Dagen i den forskellige Dom, som rammer deres Utroskab. At Hustruens Utroskab dømmes strengest, kunde synes at finde sin Begrundelse ved, at den medfører langt mere indgribende Følger for Familien end Mandens, hvis Eventyr slet ikke behøve at medføre Følger, der mærkes i Familien. Men dette taber sin Betydning overfor den Fordring om fuldkommen lige Ret, som det frie Monogami stiller. Hvor denne Fordring ikke tilfredsstilles, er der i Virkeligheden et Polygami, og den forskellige Bedømmelse af mandlig og kvindelig Utroskab stammer ogsaa fra et Udviklingstrin, hvor Kvinden betragtedes som Mandens Ejendom. (Se XV, 1). Den forskellige Bedømmelse har holdt sig, efter at den officielle Anerkendelse af det frie Monogami er sket.

En italiensk Forfatter, Mantegazza*Die Physiologie der Liebe.* (Oversat fra Italiensk). Jena 1877. p. 351 ff., kæmper drabeligt for den ulige Bedømmelse. Hans Tankegang bygges især paa to Grunde. For det Første paa, at Kvindens hele etiske Opgave ligger i Familieforholdet. Medens der — siger han — af Manden, der maa arbejde og kæmpe i saa mangfoldige Forhold, kræves hundrede Dyder, er Troskab den eneste [!] Dyd, der forlanges af Kvinden: »er det maaske for Meget?« — Men dernæst: Manden er af Naturen tilbøjelig til Polygami; han er mere troløs, brutal, lunefuld og sanselig end Kvinden, der ikke saa let overfaldes af en Sanserus. Denne Forskel udmaler Mantegazza med saa stærke Farver, at det bliver ubegribeligt, hvorledes etsaa rent Væsen nogensinde kan falde. I hvert Tilfælde vilde det dog være rimeligt at vende den strengeste Dom ikke mod den faldne Engel, men mod den Djævel, der volder hendes Fald, især hvis de have Ret, der mene, at Kvindens Fald langt oftere end Mandens skyldes et højere Motiv end blot Sanselighed. — At Forskellen er tilstede til en vis Grad, kan vel ikke negtes. Men den er her skruet op til en unaturlig Højde, samtidigt med, at Kvindens hele Opgave som Menneske indskrænkes til Familieforholdet. Og selv indenfor dette er der dog Lejlighed nok for Kvinden til at lægge flere Dyder for Dagen end hin ene, ganske vist overmaade betydningsfulde.

Baade den Indvirkning, som Løshed i ægteskabelige Forhold har paa Familielivet idethele, og den Maade, paa hvilken Utroskab griber ind i den Enkeltes personlige Liv, ville naturligvis være forskellige efter de psykologiske og sociale Forhold. Saaledes bemærker Burkhardt (*Cultur der Renaissance*. 4. Aufl. II. p. 183 ff.): »Hvad der staar som ejendommeligt for Renaissancens Italien, er, at man i højere Grad og i hvert Tilfælde med større Bevidsthed end andre Steder træder Ægteskabet og dets Ret under Fødder, og at man ligefrem udtaler den Grundsætning, at Ægteskaber kun skulle sluttes paa Tid, nemlig saalænge Hustruen behager Manden. De højere Stænders unge Piger komme ikke i Betragtning; al Lidenskab har gifte Kvinder til Genstand. Men mærkeligt er det, at Ægteskaberne dog ikke ses at være aftagne, og at Familielivet langtfra led den Forstyrrelse, som det under lignende Forhold vilde lide i Norden . . . Den højere dannede, individuelt udviklede Kvinde raader over sig selv med en ganske anden Suverænitet end i Norden, og Utroskaben frembringer ikke noget frygteligt Brud i hendes Liv, naar hun kan sikre sig mod de ydre Følger. Ægtefællens Ret til hendes Troskab har ikke den faste Grund, som den faar hos Nordboerne ved den Poesi og den Lidenskab, Bejlingen og Trolovelsen fører med sig: efter det flygtigste Bekendtskab og umiddelbart fra Forældrenes eller Klosterets Værge træder den unge Kvinde ud i Verden, og nu først udvikler sig hendes Individualitet, og det med vidunderlig Hurtighed. Især af denne Grund er

Ægtefællens Ret meget betinget.« — I de sydlige Lande have i denneHenseende Forholdene ikke ganske forandret sig siden Renaissancens Dage.

6. Saaledes som det frie Monogami i det Foregaaende er skildret, er det vel et Ideal, men ikke et, der svæver i Luften. Ethvert lykkeligt og alvorligt Ægteskab viser os en Tilnærmelse dertil. Det fyldestgør paa bedste Maade Familiens Formaal, ikke blot at yde fuld Tilfredsstillelse for Medlemmerne, men ogsaa at være Sympatiens Arnested og den bedste Skole for den nye Slægt. Dets Hævdelse og Udvikling bliver derfor en betydningsfuld Opgave.

Men uagtet det frie Monogami, forsaavidt det virkeligt er til, staar som en af den historiske Udviklings vigtigste Frugter, finde vi dog ved Siden af det overalt de lavere, ja de allerlaveste Former for Kønsforbindelse i fuld Flor. Hetærismen, Øjebliksforbindelserne og de løse Forbindelser ere ikke forsvundne, fordi det frie Monogami har vundet Anerkendelse.

Det vilde være en uhistorisk Opfattelse at antage det frie Monogami ikke blot for den *ideale* Form for Ægteskab, men ogsaa for den *oprindelige* Form, og betragte Hetærismen og de løse Forbindelser som opstaaede ved Forfald fra og Fornegtelse af den. Man vilde derved ikke blot komme i Strid med Sociologien, men ogsaa komme i Forlegenhed med at forklare Muligheden af et saadant Fald; og man vilde staa haabløs overfor de virkelige Forhold. Har det frie Monogami derimod udviklet sig historisk, saa have vi blot at gaa videre i samme Retning, at hævde og udvikle, hvad der er indledet. Hetærismen og de løse Forbindelser ere da Tegn paa, at Menneskenaturen endnu ikke er tillempet efter højere sociale Livsviikaar, — at den endnu har for Meget af Dyret i sig til at kunne virkeliggøre den egentligt menneskelige Form for Kønsliv. Det vil her stedse vise sig, at de to Bestræbelser: Humaniseringen og Emancipationen (XIII, 3) høre nøje sammen. Jo brutalere og lavere en Karakter, Kønslivet har, des mere staar det ogsaa tilbage i Henseende til Personlighedernes Frigørelse. Kun aandeligt umyndige Individer lade sig bruge som blotte Midler for Andres Lyst.

Det mangler ikke paa Lidelser og Ulykker formedelst denne ufuldendte Udvikling. Der føres ofte her en fortvivlet Kampmellem de forskellige Tendenser i den menneskelige Natur. Og Kampen vil blive lang. Udviklingen gaar paa det etiske Omraade langsomt fremad, ikke mindst, hvor det gælder om at indordne en af de mægtigste Naturtilskyndelser under etisk-sociale Love, der svare til et højere Livstrin end det, paa hvilket Mennesket skilte sig fra Dyret. Men den værste Løsning af alle vilde være at slaa af paa Idealet. Det vilde kun være Begyndelsen til en Tilbagegang. — Lovbud, Tvang og farisæisk Moraliseren ville kun udrette lidet. En sund og harmonisk Opdragelse, en levende Sans for det personlige Livs Ret hos Alle, en varm Menneskekærlighed ville give den bedste Støtte i Kampen. Det gælder især at hindre, at Kønslivet isoleres fra det øvrige sjælelige Liv. Det skal paa en Gang øve sin dragende og begejstrende Magt og have sin rette Begrænsning som en enkelt af Livets Former. Enhver, der i sin Livsførelse stræber i denne Retning, arbejder med paa et væsentligt Stykke af Menneskeslægtens Velfærd. —

Hetærismens stadige Bestaaen er dog, som allerede bemærket, ikke blot at forklare af, at Instinktet endnu har bevaret sin ubændige Karakter, men ogsaa af, at materiel Nød og legemlig og aandelig Forkommenhed hindre et rent menneskeligt Liv. Dersom det er sandt, at i London hver syvende og i Hamborg hver niende (yngre) Kvinde er en SkøgeOettingen: *Moralstatistik*. 3. Aufl. p. 197. — I København er lidt over 1 pCt. af Kvinder mellem 20 og 30 Aar Skøger. M. Rubin i Nationaløkonomisk Tidsskrift 1887. p. 40. — I Paris er der ca. 5000 indskrevne Skøger, men Tallet paa den hemmelige Prostitution angives til 50,000. E. Pontoppidan: *Kønssygdommene*. p. 71., saa er det ikke Naturinstinktet, som maa bære hele Skylden, men det er materielle og sociale Forholds Virkninger, vi her have for os. Vi staa her overfor en Forgrening af det store sociale Spørgsmaal, denne Afgrund, i hvilken vi fra saa mange Sider se ned. Det er især den bitre Nød, som driver saa Mange til at kaste sig selv bortProsper Despine: *Psychologie naturelle*. Paris 1868. III. p. 215. (Ofte er det ikke egen Nød, men Forældres eller Børns Nød, som faar Kvinder til at søge Erhverv som Skøger). Kfr. Edv. Ehlers: *Bidrag til Diskussionen om Prostitutionsspørgsmaalet*. Khhvn. 1896. p. 9: »Den, der tror, at Prostitutionen kan udryddes, maa ogsaa kunne tro paa Fattigdommens Udryddelse«..Bedre og selvstændigere Udvikling af de kvindelige Evner vil baade give

Kvinden større Modstandskraft ved at styrke hendes Selvfølelse, og skaffe hende bedre Udsigter til at fægte sig frem i Verden. — Ogsaa for Mandens Vedkommende gribe de sociale og økonomiske Forhold ind her, idet den Alder, i hvilken Udkommet tillader Indgaaen af Ægteskab, for Middelstandens Vedkommende bliver senere og senereRubin og Westergaard: *Ægteskabsstatistik paa Grnndlag af den sociale Lagdeling*. Kbhvn. 1890. p. 47 f., 51—53..

XVII. OM ÆGTESKABETS INDGAAELSE OG OPLØSNING.

1. Alt, hvad der deler Menneskene i forskellige Lejre, kan blive en Hindring for Ægteskab mellem Individer, der ellers vilde føle Tilbøjelighed for hinanden. Men den egentlige Grund ligger dog ogsaa i saadanne Tilfælde i de Karakterforskelligheder, der betinge eller betinges ved de modstridende Retninger. Ti Erfaring viser, at hverken religiøse eller nationale eller politiske Modsætninger ere absolute Hindringer for lykkelig ægteskabelig Forbindelse. Det kommer ikke saa meget an paa Overensstemmelse i Anskuelser, som paa Overensstemmelse i Karakterer, saa at disse enten ligne hinanden eller supplere hinanden. Fra et strengt teologisk Synspunkt ere »blandede« Ægteskaber naturligvis forkastelige. Gamle Kirkelærere betragtede dem som Hor; Katolicismen forbyder dem; moderne protestantiske Teologer lade sig nøje med at betegne dem som »monstrøse«. Det kan heller ikke negtes, at Muligheden af ægteskabelig Forbindelse mellem Individer af forskellig Tro tyder paa en Svækkelse af den Bedre og selvstændigere Udvikling af de kvindelige Evner vil baade give Kvinden større Modstandskraft ved at styrke hendes Selvfølelse, og skaffe hende bedre Udsigter til at fægte sig frem i Verden. — Ogsaa for Mandens Vedkommende gribe de sociale og økonomiske Forhold ind her, idet den Alder, i hvilken Udkommet tillader Indgaaen af Ægteskab, for Middelstandens Vedkommende bliver senere og senereRubin og Westergaard: *Ægteskabsstatistik paa Grnndlag af den sociale Lagdeling*. Kbhvn. 1890. p. 47 f., 51—53..

XVII. OM ÆGTESKABETS INDGAAELSE OG OPLØSNING.

1. Alt, hvad der deler Menneskene i forskellige Lejre, kan blive en Hindring for Ægteskab mellem Individer, der ellers vilde føle Tilbøjelighed for hinanden. Men den egentlige Grund ligger dog ogsaa i saadanne Tilfælde i de Karakterforskelligheder, der betinge eller betinges ved de modstridende Retninger. Ti Erfaring viser, at hverken religiøse eller nationale eller politiske Modsætninger ere absolute Hindringer for lykkelig ægteskabelig Forbindelse. Det kommer ikke saa meget an paa Overensstemmelse i Anskuelser, som paa Overensstemmelse i Karakterer, saa at disse enten ligne hinanden eller supplere hinanden. Fra et strengt teologisk Synspunkt ere »blandede« Ægteskaber naturligvis forkastelige. Gamle Kirkelærere betragtede dem som Hor; Katolicismen forbyder dem; moderne protestantiske Teologer lade sig nøje med at betegne dem som »monstrøse«. Det kan heller ikke negtes, at Muligheden af ægteskabelig Forbindelse mellem Individer af forskellig Tro tyder paa en Svækkelse af denkonfessionelle Lidenskab. Men den humane Etik ser ingen Ulykke i en saadan Svækkelse, naar der kun ikke følger aandelig Lunkenhed og Blaserthed med. Den betragter saadanne Forbindelser, hvor de lykkes, som Udtryk for Naturens Sejr over unaturlige Skranker. Den antager, at der meget vel bag forskellig Trosbekendelse kan ligge et dybt aandeligt Slægtskab, og den finder i Elskovsfølelsens Magt til at lade dette dybere liggende aandelige Slægtskab komme til sin Ret en af de betydnings fuldeste Sider ved denne mægtige Kraft. To stræbende Naturer ville forstaa hinandenSchleiermachers Hustru, der stod i saa inderligt et Forhold til ham, trængte dog til en mere ortodox Kristendom end den, hendes Mand forkyndte. Det gav Anledning til en

smuk Tankeudvexling mellem dem. (*Aus Schleiermachers Leben.* In Briefen. 11. p. 434—436). Derimod berettes det om den ultramontane Romantiker Görres' Hustru, at hun aldrig gik i Kirke, og dog var ogsaa her Ægteskabet overordentligt lykkeligt. (Sepp: *Görres und seine Zeitgenossen*. p. 68). Smlgn. hermed Bjørnson's vidunderligt gribende Skildring af Forholdet mellem Præsten Sang og hans Hustru (*Over Evne*. I.).. Men paa den anden Side kan som sagt forskellig Tro hænge sammen med Karakterforskelligheder, eller Trosforskellighederne kunne være saa dogmatisk tilspidsede, at et blandet Ægteskab bliver et betænkeligt VovestykkeEfter Erfaringer fra Schweiz ere blandede Ægteskaber mere udsatte for Opløsning end Ægteskaber, hvor begge Parter ere Katoliker eller Protestanter. (H. Westergaard i Nationaløkonomisk Tidsskrift. 1887. p. 30). — En af de Ting, der bragte Ulykke ind i Forholdet mellem Carlyle og hans Hustru, skal have været, at den højt begavede Kvinde vel var enig med sin Mand i hans Kritik af de positive Religioner, men ikke i den Tro, han selv holdt sig til. (Froude: *My relations with Carlyle*. p. 7 f.).. Sin inderligste Form faar Ægteskabet kun, hvor Tilnærmelse og Sammenslutning i den hele Maade at opfatte og føre Livet paa er mulig.

2. Indgaaelse af Ægteskab er naturligvis kun etisk berettiget, hvor der haves Udsigt til at kunne ernære en Familie. Men denne etiske Betingelse vil ikke kunne hævdes ad retslig Tvangs Vej, saaledes som i tidligere Tid forsagt i nogle tyske Stater. For det Første er det betænkeligt og utaaleligt at lade det bero paa en offentlig Autoritets Skøn, om to Individer, derville gifte sig, have Udsigt til at komme ud af det i økonomisk Henseende. Den Enkelte kan bedst selv afgøre det, og det er gavnligt, at han selv faar hele Ansvaret. Der aabner sig desuden ogsaa Mulighed for alskens Myndighedsmisbrug. Og det har vist sig, at man ved saadanne Foranstaltninger kun opnaaede at gøre Ondt værre, idet de løse Forbindelsers og de uægte Børns Antal toge tilSmlgn. E. Löning: *Armenpflege imd Armenpolizei.* (Schönbergs Handbuch der politischen Oekonomie. 1. Udg. II), p. 581. 595. — Stuart Mill sympatiserer mærkværdigvis med saadanne Forbud og finder i dem Intet, der gaar Individets Frihed for nær, skønt han antyder, at de maaske paa Grund af stedlige Forhold ikke altid vise sig praktiske. (*Om Friheden*. Dansk Overs. p. 196)..

Ikke blot for Indgaaelsen af Ægteskab, men ogsaa for de Børn, som i dette sættes i Verden, have Individerne et etisk Ansvar. Indre og ydre Forhold kunne gøre det utilstedeligt at efterlade sig Afkom. Saaledes naar man selv lider af arvelige Sygdomme (som Sindssygdom, Spedalskhed o. s. v.). Eller naar de ydre Forhold ere saa udsigtsløse, at Børnene fordømmes til Lidelse og Undergang. Den store Dødelighed blandt nyfødte Børn, som man har kaldet den moderne MoloksdyrkelseRümelin: *Reden und Aufsätze.* Freiburg u. Tübingen. 1875. p. 331 f. — Rubin og Westergaard (*Befolkningsstatistik* etc. p. 100 ff.) have paavist, at jo flere Børn, der fødes i et Ægteskab, eller jo hurtigere Børnenes Fødsel følger paa hinanden, des større er forholdsvis Dødeligheden., kan kun hindres, naar der ikke sættes flere Børn i Verden, end der kan finde Pleje og Næring under de givne Forhold. Børn blive jo dog ikke til af sig selv uden Forældrenes Vidende og Villie. Hvorledes den Enkelte kan fyldestgøre det Ansvar, som her paahviler ham, er et Spørgsmaal, der snarere hører under Medicinens end under Etikens Afgørelse.

3. En dybtliggende Følelse, hvis første Kilde og Motiv det ikke er let at paavise, opfylder nu de fleste Mennesker med Afsky og Rædsel ved Tanken om en kønslig Forbindelse mellem Forældre og Børn eller mellem Søskende indbyrdes. Hos vilde Folk ere derimod saadanne Forbindelser hyppigeSpencer: *Principles of Sociology*. I, p. 636 f. 680.; dog fremtræder

tidligt forskellig Skik hos forskellige StammerSnorre Sturleson: *Ynglingesaga.* Kap. 4: »Da Njord var hos Vanerne, havde han sin Søster til Ægte; ti saa tillod Loven der. . . . Men hos Aserne var det forbudt at have saa nære Frænder til Ægte.«. Strenge Straffe for ægteskabelig Forbindelse med Moder, Datter og Svigerdatter fastsættes af den babyloniske Lovgiver Hammurabi (2200 Aar f. Kr.); ligeledes i Mose Lov, hvor ogsaa Forholdet til Søsteren forbydesSmlgn. Fr. Buhl: *Kong Hammurabis Lovsamling*. Nordisk Tidsskrift 1903. p. 468..

Sociologisk kan hin Følelse maaske sættes i Forbindelse med den hos saa mange Folk herskende Skik, at

Hustruen skal hentes fra en anden Stamme end Mandens egen; men selve denne Skiks (Exogamiets) Opstaaen er endnu ikke ret forklaret. I den indiske og i den middelalderlige Lovgivning findes som bekendt strenge Forbud mod Ægteskab ogsaa med fjernere Slægtninge indtil sjette eller syvende Grad. Efter den i protestantiske Lande raadende Skik er kun Ægteskab mellem de allernærmeste Slægtninge utilstedeligt. Hvilken saa den sociologiske Forklaring heraf maatte væreDet er neppe rimeligt, at det er Erfaringer om Afkommets Svækkelse ved Ægteskab mellem Nærbeslægtede, som have virket bestemmende. En saadan Svækkelses Nødvendighed er det ikke hidtil lykkedes at paavise. — Findes der først i en Familie sygelige Anlæg, ville disse naturligvis forplantes og forøges ved gentagne Forbindelser mellem Familiemedlemmer. — Et Forsøg paa sociologisk Forklaring giver Starcke (*Die primitive Familie*, p. 238—247). De gamle Forbud udledes af, at man vilde undgaa den Forvirring i de paa Slægtskabet hvilende juridiske Forhold, som vilde opstaa ved Ægteskab mellem Beslægtede. Derved forklares dog ikke den stadige Eftervirken og Bestaaen af den Følelse, der oprindeligt skulde skyldes rent økonomiske Forhold., vil den etiske Begrundelse findes i følgende Betragtning.

Forholdet mellem Søskende og mellem Forældre og Børn vilde miste sin frie og trygge Karakter, dersom Muligheden af et kønsligt Forhold og de dermed forbundne Lidenskaber var tilstede. Den fuldstændige Tillid, som hint Forhold maa hvile paa, hvis det skal have sin fulde Værdi, vilde mangle, naar

Elskovsdriften trængte sig ind her. Under det nære og stadige Samliv vilde der hyppigt blive Anledning til lidenskabelige Forhold, der kunde virke oprivende og opløsendeSmlgn. allerede Maimonides, en jødisk Filosof i det 12. Aarh. (Stäudlin: *Geschichte der Vorstellungen und Lehren von der Ehe.* Göttingen 1826. p. 457). Smlgn. af senere Forfattere Grotius: *De jure belli et pacis*. II, 12—13. Hume: *Inquiry concerning the principles of Morals. Sect. IV.* . En sjælelig Umulighed vil her være det bedste Værn. Og først ved en saadan Umulighed bliver det ejendommelige, rige og inderlige Forhold mellem Broder og Søster til; en ny Værdi vindes for Livet. Ogsaa Forholdet mellem Fader og Datter, Moder og Søn bliver først udformet i sin Ejendommelighed, naar det træder frem i afgjort Forskellighed fra Kønsforholdet. — Og paa den anden Side er der noget Naturligt i, at Elskovsaffekten ikke opstaar under den hjemlige Tilvanthed og Fortrolighed, den Følelse af oprindelig Sammenhøren, som raader i Forholdet mellem Forældre og Børn og mellem Søskende indbyrdes. I Elskovsaffekten ytrer sig en Trang til Supplering, som bedst tilfredsstilles ved Forbindelse med et Individ af en anden Familie. En Affekt opstaar ved det hidtil Ukendte, ved det, der bringer noget hidtil Uerfaret. Derfor udelukkes Elskovsaffekten under sædvanlige Omstændigheder mellem Broder og Søster, der ikke føle sig som saa forskellige, og hvis Forhold ikke først skal indledes og stiftes ved Vækkelsen af en særlig Drift. Karakteristisk for Elskovsfølelsen er det, at en fremmed Personlighed opdages; derfor stiftes Elskovsforholdet ved Erklæring og Valg. Søskendeforholdet og Forholdet mellem Forældre og Børn skyldes derimod ikke Opdagelse og Valg, men er givet som et Naturforhold.

4. Ægteskabets Indgaaelse medfører naturligt nye Pligter og Rettigheder for Parterne i deres Forhold til hinanden og til Andre. Det Fællesskab, som stiftes, omfatter alle Sider af Livet, og det er derfor af Vigtighed, at det bliver konstateret. Dannelsen af en ny social Celle interesserer Flere end de to Individer selv. Ikke blot deres Slægt, men ogsaa Staten, hvis Opgave det kan blive at hævde Rettigheder, som stiftes ved Ægteskabet, er interesseret i, at Forbindelsen officielt erklæres.Dette krænker heller ikke Ægteskabets Frihed. Det giver det kun en ydre Ramme. Hvor den personlige Følelse har talt og knyttet Forbindelsen, dér vil det kun være at tage alle Konsekvenserne, naar den ydre sociale og retslige Side bringes i Orden, og ingen nok saa romantisk Frihedsfølelse kan krænkes derved. Oppositionen mod en offentlig Erklæring om Indgaaelsen af et ægteskabeligt Forhold, stammer især fra, at det synes at ligge i de sædvanlige Former — baade ved borgerlig og kirkelig »Vielse« — at Forbindelsen skulde have sin Sanktion udefra og ikke være helliget ved selve den inderlige Følelse, der har grundlagt den.

Ægteskabets etiske Gyldighed beror ikke paa Samfundets og Statens »Sanktion« af det. En saadan Opfattelse kan kun hævdes fra Autoritetsprincipets Standpunkt. Ægteskabet faar sin etiske Gyldighed ved den frie Erklæring mellem de to Personer selv, og Statens Opgave kan kun være den at fastsatte og hævde de Rettigheder og Pligter,

de derved overtage. Det er en Forvexling af Skal og Kærne, naar man betragter den officielle Konstatering af Ægteskabet som dets etiske Stiftelse. Dette gælder, hvad enten den officielle Konstatering sker paa kirkelig eller paa borgerlig Vis. Der kan gives et Ægteskab i Aand og Sandhed uden disse ydre Former, og det vilde være Barbari, om man — som det er blevet foreslaaet — ved Politiets Magt vilde paatvinge Nogen saadanne Former. Trangen til at konstatere Forholdets Indgaaen hang oprindeligt sammen med Ægteskabets sociale Betydning som Grundlæggelse af en ny Husstand. Med Civilrettens Udvikling blev den offentlige Erklæring i mundtlig eller skriftlig Form Hovedsagen, og Brudens Overførelse til Brudgommens Hus, der i ældre Tider var Tegnet paa den nye Husstands Grundlæggelse og Hovedpunktet ved Bryllupet, blev efterhaanden til en blot festlig SkikLeist: *Alt-Arisches Jus Civile.* II. Jena 1896. p. 120 ff.. Den civilretlige Akt, der traadte i Stedet for den uvilkaarligt udviklede Form for Konstateringen af Ægteskabets Indgaaen, fik ikke strax en rent borgerlig Form, men omgaves med religiøse Symboler. Den kristne Kirke har dog længe fastholdt Mindet om den mere primitiveForm for Ægteskabets Indgaaelse, idet den i lange Tider ikke betragtede den kirkelige Akt som nødvendig Betingelse for gyldigt Ægteskab. Adams og Evas Ægteskab, Forbilledet for alle andre Ægteskaber, var jo indgaaet uden Vidner! Efter den katolske Lære var Ægteskabet et Sakrament, der forrettes af Mand og Kvinde, selv naar de indgaa deres Forbindelse uden Præst og uden Vidner; og det var derfor en Inkonsekvens, naar Tridentinerkoncilet fastslog den kirkelige Vielses NødvendighedDenne Inkonsekvens blotter Paolo Sarpi paa en meget klar Maade i sin *Tridentinerkoncilets Historie*. (Fransk Overs, ved Amelot de la Houssaie. Amsterdam 1686. p. 765). Kirkelig Indvielse af Ægteskabet blev tidligt Skik i den gamle Kirke; fastsat som Lov blev den først af de østromerske Kejsere for den græske Kirkes Vedkommende og af Tridentinerkonciliet for Romerkirkens Vedkommende. — At hemmelige Ægteskaber ogsaa i den første protestantiske Kirke betragtedes som gyldige, ses af Peter Plades *Visitatsbog* (udg. af S. Grundtvig, p. 82 f), hvor den offentlige Konstatering i Kirken blot anbefales, ved Vigtigheden i retslig Henseende af, at der er Vidner om Ægteskabets Indgaaelse. — Smlgn. om dette og dermed beslægtede Spørgsmaal: J. Nellemann: *Retshistoriske Bemærkninger om kirkelig Vielse.* (Historisk Tidsskrift. Femte Række. Første Bind). —.

De Bestemmelser, som Statens Love indeholde angaaende Ægteskabet, angaa ikke blot Betingelserne for, at retslige Virkninger kunne flyde af det, men sigte ogsaa til at fastsætte Forholdet mellem Ægtefællerne indbyrdes. De bære endnu i høj Grad Præget af den gamle Forestilling om, at Manden er Kvindens Herre, og at hun er hans Tugt undergiven.

I det frie Monogamis Natur ligger det, at Kvindens retslige Stilling i Ægteskabet maa være sideordnet med Mandens. Der bør ikke uden hendes Samtykke kunne raades over hendes Arv eller erhvervede Ejendom. Og hun bør have Medbestemmelsesret ved alle vigtige Afgørelser, der angaa fælles Interesser. Faktisk øver hun vel i Regelen en stor Indflydelse og har et etisk Ansvar for de Beslutninger, som tages; men dette Ansvar vil skærpes, naar hun har juridisk Medbestemmelsesret. Hvor hun ikke kan bifalde Mandens Dispositioner, bør hun idetmindste kunne sikre sine Børn og sig selv mod truende FordærvHvor Meget Kvinden kan udrette selv uden juridisk Ret, ses af den Maade, hvorpaa Arbejdernes Hustruer i Rochdale benyttede den berømte Brugsforening der. »Mange gifte Kvinder blive Medlemmer, fordi deres Mænd ikke ville gøre sig den Ulejlighed; andre træde ind i den til Selvforsvar, for at hindre Mændene i at øde deres Penge til Drik. Manden kan ikke tage de Sparepenge, som staa paa Konens Navn, ud, naar hun ikke undertegner Anvisningen. Vel kan efter den gældende Lov Manden ved en lovlig Proces komme i Besiddelse af Pengene; men en Proces tager Tid, og før Loven kan sættes i Gang, bliver Manden ædru og kommer paa bedre Tanker.« (Stuart Mill: *Principles of Political Economy.* IV, 7, 6).. Jomere aandeligt udviklet hun bliver ved en forbedret Opdragelsesmaade, jo større Selvstændighed og praktisk Erfaring hun vinder ved rigere Lejlighed til at lære Livet omkring sig at kende, — des bedre vil en saadan Ordning kunne bestaa uden at medføre Hindring for fornuftige og berettigede Foretagender. — Naar Hustruens Rettigheder fastsættes ved Ægteskabets Indgaaelse som noget Selvfølgeligt, vil der ikke ligge Noget deri, som kan krænke det inderlige Forhold mellem Ægtefællerne, og der vil dog være tilvejebragt et Værn, dersom Uenighed og Misstemning skulde indtræde. Man afviser ofte de Tanker, her ere udtalte, dermed, at Ægteskabet skal være et inderligt Tillidsforhold, ikke et Retsforhold; Enheden skal være det Afgørende, ikke

Forskellen. Men et Retsforhold er det dog ogsaa, naar al Myndighed tillægges den ene Part. At slaa denne Myndighed fast for Manden, er jo dog at betone Forskellen mellem Ægteskabets to Parter langt stærkere, end det vilde ske, naar der i økonomisk og juridisk Henseende tildeltes dem lige Myndighed. Det kan være, at en saadan Ordning har sine tekniske Vanskeligheder; men det vil sikkert lykkes Fremtiden at komme ud over disseHos en russisk Sekt, Molokanerne, er der Ejendomsfællesskab mellem Mand og Hustru, og Manden kan ikke uden Hustruens Samtykke pantsætte eller sælge Ejendelene. Den molokanske Kvinde vænnes fra den spæde Barndom af til Uafhængighed, og hendes aandelige Liv udvikles (indenfor Sektens puritanske Ramme) paa selvstændig Maade. Smlgn. N. Tsakni: *La Russie sectaire*. Paris 1888. p. 153 f.. Hvad den aandelige Myndighed angaar, kan den naturligvis hverken fastsættes ved Tradition eller ved Lov, og her staar Myndighedsfordelingen da ogsaa ofte (og vil mere og mere komme til at

staa) i et komisk Misforhold til den traditionelle og juridiske Fordeling af Myndigheden udad til. — Iøvrigt er der i den nyeste Tid i Tyskland — det Land, hvor der gøres størst Modstand mod Kvindens Selvstændighed — gjort nogle ikke ubetydelige Fremskridt med Hensyn til Kvindens Retsstilling indenfor Ægteskabet ved Udarbejdeisen af den nye borgerlige Lovbog for det tyske Rige. Vel forkastedes et Forslag om, at ved Meningsforskelligheder i økonomiske Sager skulde den af Ægtefællerne have Afgørelsen, af hvis Formue Familiens Omkostninger for Størstedelen bestredes, og samme Skæbne havde et Forslag om, at Hustruen skulde have Ret til at beholde sit Familienavn. Men gennem Meningsfæller i Lovkommission og Rigsdag tilkæmpede de tyske Kvinder sig dog Retten til at kunne blive beskikkede til Formyndere og at være Medlemmer af Familieraadet. Tillige blev det fastsat, at Manden kun med Formynderrettens Billigelse kan forbyde Hustruen at udøve et Kald eller et Haandværk. Og om selve den Indflydelse, de tyske Kvindeforeninger gennem deres Forsamlinger og Petitioner have øvet paa den Form, i hvilken Rigets nye borgerlige Lovbog blev vedtagen, skriver en tysk Kvinde, der selv er Doktor i Lovkyndighed: »Aldrig før have Kvinderne taget saa livlig Del i Lovgivningen som i Anledning af Forhandlingerne om Udkastet til den borgerlige Lovbog. Aldrig før have de udøvet saa stor Indflydelse paa Formuleringen af de Retsbestemmelser, som angaa dem . . . . Det er vist et enestaaende Tilfælde i den moderne Kulturhistorie, at hver enkelt af Kvindernes og deres Talsmænds Fordringer blev forhandlet og prøvede i Kommissionerne og fandt Udtryk i Loven, forsaavidt de kunde forenes med Medlemmernes Anskuelser«Dr. jur. Emilie Kempin: *Die deutschen Frauen und das bürgerliche Gesetzbuch.* (Schweizerische Blätter für Wirtschafts- und Socialpolitik. 1896. p. 679). Det er dog kun et lille Skridt, der her er gjort fremad i Retning af det, som Retfærdigheden og som den voxende Udvikling af Kvindens Evne til praktisk og teoretisk Arbejde kræver. Tyske Kvindeforeninger have energisk protesteret mod den

Begrænsning af Kvindens Rettigheder og Pligter, som den nye tyske Lovbog fastholdt.

5. At Monogamiet hersker i Europa, skyldes især den græske Filosofi, Romerretten og Kristendommen. Denne sidstes Indflydelse har dog været mere indirekte; ti intetsteds i det nye Testamente er det gammeltestamentlige Polygami ophævet. Luther og Melanchton vare ogsaa klare over, at de som Teologer ikke kunde modsætte sig Dobbeltægteskab; det var i deres Øjne den verdslige Øvrigheds, ikke Kirkens Sag at ordne ÆgteskabsforholdeneSmlgn. Hausrath: *Kleine Schriften religionsgeschichtlichen Indhalts*. p. 239 f..

Vort Ægteskab er det romerske, med Afskaffelse af den vilkaarlige Ret til Skilsmisse, som fra Slutningen af Republikens Tid spillede saa stor en RolleSmlgn. Henry Maine: *Early History of Institutions*. p. 60. Lecky: *History of European Morals*. II, p. 316. Renan: *Marc Auréle*. p. 547. Leist: *Alt-ar Jus civ*. I. p. 438. Robert Bartsch (*Die Rechtsstellung der Frau als Gattinn und Mutter*. Leipzig 1903. p. 39) fremhæver den græske Indflydelse: »Es ist sicher, dass das auf hellenistischem Milieu entstandene Christenthum wesentliche Stücke seines familienrechtlichen Inhalts der griechischen Philosophie verdankt.« — Hos Jøderne skal Polygamiet have holdt sig til omtrent Aar 1000. Det blev da opgivet — »som en Indrømmelse til Occidenten.«. Efter den strenge kristelige Lære er Skilsmisse utilstedelig, hvor der ikke foreligger fysisk Utroskab. Men det gaar her en overspændt idealistisk Retning, som saa ofte, at den netop kommer til at lægge overdreven og unaturlig Vægt paa den rent fysiske Side af Sagen. Der kan være en Utroskab i Sind og Villie, der er fordærveligere for det hele

Forhold end den fysiske Utroskab. Ægteskabet kan efter dets indre Aand og Kærne være opløst ved, at den Følelse, der skulde bære og besjæle det, er borte. Naar Livet er borte, kan den ydre Form vel holdes oppe ved Tvang, men den har da ingen Værdi. Ærlighed og Oprigtighed ere Livsbetingelser i det ægteskabelige Forhold; hvor de mangle, kan den frie, ubetingede Hengivelse ikke finde Sted. Resignation og Selvbeherskelse kunne udrette store Ting; men der er en Grænse for deres Evne, og naar selve den besjælende Følelse er helt udtørret, kan den ikke erstattes ved noget Andet. Der behøver, som allerede tidligere(XVI, 3) vist, ikke at være Skyld paa nogen af Siderne, og Forholdet kan dog blive grundulykkeligt. De ulykkelige Følger strække sig over hele Hjemmet. Fjernhed og Kulde, eller endog Bitterhed og Fjendskab mellem Forældrene vil for Børnene være den fordærveligste Atmosfære at opvoxe i.

Dersom den retslige Ordning skal være en Støtte for det etiske Familieliv, maa den derfor ikke sætte for store Hindringer for Skilsmisse. Derved vilde den nedværdige Ægteskabet til en Tvangsinstitution. Af Hensyn til de forskellige Individers Interesser maa der være foreskrevet bestemte Former for Ægteskabets Opløsning saavel som for dets Indgaaelse. Ved disse Former beskyttes Ægtefællerne ikke blot mod hinandens Overgreb, men ogsaa hver for sig mod sin egen Overilelse. Der bør gaa en vis Tid, inden den fuldstændige Skilsmisse indtræder; og denne Tid bør være længere, naar det kun er den ene Part, der ønsker Skilsmissen. Troskaben har sin Ret og bør have Tid til at prøve sin Magt. Det var en for vidt dreven Individualisme, naar Wilhelm v. Humboldt i sit Ungdomsskrift om Statens Grænser ansaa den ene Parts erklærede Ønske for tilstrækkeligt til at ophæve Ægteskabet.

Der vil i den Lidelse, et ægteskabeligt Liv, som ender med Skilsmisse, medfører, ligge Advarsel nok for dem, der paa Grund af Letheden ved at opnaa Skilsmisse vilde vise Letsindighed i at indgaa Ægteskab, saa man behøver ikke at frygte for, at en liberal Skilsmisselovgivning skulde svække den almindelige Agtelse for Ægteskabet. I Staten Indiana, som i mange Aar har havt liberale Skilsmisselove, er Familielivet ligesaa smukt og varigt, som i New York og Syd Karolina, hvor det kun kan opløses af én Aarsag. Hos nogle russiske Sekter (Doukhoborerne, Molokanerne), hvor Skilsmisser ere hyppige og meget lette at iværksætte, hersker der høje og ædle Forestillinger om Ægteskabet, og idethele skal hos dem det moralske Niveau være højere end hos deres ortodoxe Naboer*History of Women Suffrage*. Boston 1878. I. p. 742. — Lecky: *History of European Morals*. II. p. 325 f. — Tsakni: *La Bussie sectaire*. p. 143 f, 152. —. Strenge Ægteskabslove (særligt:Forbud eller Hindringer mod Fraskiltes Giftermaal) have aldrig vist sig istand til at hævde og fremme Sædeligheden. De kue og binde de rene og ædle Naturer; de letfærdige lade sig ikke binde, men finde altid deres Udveje. I katolske Lande som f. Ex. Italien, hvor Skilsmisse ikke er tilladt, ere de ægteskabelige Forhold i mange Kredse i højeste Grad nedværdigende, saa at man forlanger Ret til Skilsmisse for at værne om Ægteskabets Hellighed og VærdighedMantegazza: *Die Physiologie der Liebe.* Kap. 20 og 21.. Skilsmissens Hyppighed afhænger, efter en fransk Statistikers Mening, ikke af Lovene, men af Sæder, Religion, Race, Stand. Skilsmisser synes tillige at være hyppigst i de Lande, hvor ogsaa Selvmord er hyppigst, og hvor der altsaa findes flest Mennesker, der have Vanskelighed ved at bevare Ligevægten i Livets forskellige Forhold (individus mal equilibrés). Det er hyppigst Kvinden, som ønsker Skilsmisse; og denne er forholdsvis sjælden, hvor der er BørnJ. Bertillon i »Dictionnaire des sciences anthropologiques«. p. 384—385. — Smlgn. hermed H. Westergaards Afhandling i »Nationaløkonomisk Tidsskrift«, 1887. — W. F. Willcox: *The Divorce Problem.* New York. 1891..

2. KVINDENS STILLING OG VILKAAR.

XVIII. SOCIOLOGISKE DATA.

1. En Undersøgelse af Kvindens etiske Stilling danner et naturligt Supplement til den foregaaende Lære om det frie Monogami. Det viste sig, at dette først ret virkeliggeres, naar ikke blot Manden, men ogsaa Kvinden har Evne og Ret til at føre

Forbud eller Hindringer mod Fraskiltes Giftermaal) have aldrig vist sig istand til at hævde og fremme Sædeligheden. De kue og binde de rene og ædle Naturer; de letfærdige lade sig ikke binde, men finde altid deres Udveje. I katolske Lande som f. Ex. Italien, hvor Skilsmisse ikke er tilladt, ere de ægteskabelige Forhold i mange Kredse i højeste Grad nedværdigende, saa at man forlanger Ret til Skilsmisse for at værne om Ægteskabets Hellighed og VærdighedMantegazza: *Die Physiologie der Liebe.* Kap. 20 og 21.. Skilsmissens Hyppighed afhænger, efter en fransk Statistikers Mening, ikke af Lovene, men af Sæder, Religion, Race, Stand. Skilsmisser synes tillige at være hyppigst i de Lande, hvor ogsaa Selvmord er hyppigst, og hvor der altsaa findes flest Mennesker, der have Vanskelighed ved at bevare Ligevægten i Livets forskellige Forhold (individus mal equilibrés). Det er hyppigst Kvinden, som ønsker Skilsmisse; og denne er forholdsvis sjælden, hvor der er BørnJ. Bertillon i »Dictionnaire des sciences anthropologiques«. p. 384—385. — Smlgn. hermed H. Westergaards Afhandling i »Nationaløkonomisk Tidsskrift«, 1887. — W. F. Willcox: *The Divorce Problem.* New York. 1891..

2. KVINDENS STILLING OG VILKAAR.

XVIII. SOCIOLOGISKE DATA.

1. En Undersøgelse af Kvindens etiske Stilling danner et naturligt Supplement til den foregaaende Lære om det frie Monogami. Det viste sig, at dette først ret virkeliggeres, naar ikke blot Manden, men ogsaa Kvinden har Evne og Ret til at føre

en selvstændig menneskelig Tilværelse. Hun kan kun fyldestgøre sin Plads i Ægteskabet, naar hun har Muligheden for ogsaa at kunne udfylde en Plads udenfor det. Kun da kan hendes Valg blive frit, naar begge Muligheder frembyde sig for hende. Hvad hun saa vælger, vælger hun det ikke blot som Middel for at sikre Existensen, men som en Livsopgave. — Den Tid vil sikkert komme, da det vil være unødvendigt at gaa ind paa en nærmere Begrundelse af Kvindens Eet til selvstændig Udvikling og til frit Valg af Livsopgave. Ligesaa lidt som vi i Etiken nu have et særligt Afsnit om Mandens Stilling og Vilkaar, vil man i Fremtidens Etik behøve et Afsnit om Kvindens Stilling og Vilkaar. Men endnu er den Forestilling ikke forsvunden, at Kvinden ved sin Natur kun er anlagt til at være Hustru og Moder, og at enhver Bestræbelse for at muliggøre en Virksomhed af anden Art for hende beror paa en betænkelig Vildfarelse.

2. Med Hensyn til Kvindens Natur staa to Anskuelser skarpt overfor hinanden, den ene (som i Oldtiden hyldedes af Platon, i Nutiden af Stuart Mill), at Forskellen mellem Mandens og Kvindens Natur og Evner kun er en Gradsforskel, om den idethele er tilstede, — den anden (som bl. a. hyldes af Spencer), at Forskellen fra Naturens Haand er saa dyb og fast, at den stedse maa betinge en Artsforskel mellem de to Køns Stilling og Virksomhed.

Man maa stedse være forsigtig med at tale om Naturejendommeligheder og Naturforskelligheder, som om de vare evige og uforanderligeDe nyeste Undersøgelser om Mandens og Kvindens Natur findes benyttede i A. Clod-Hansens interessante Bog *Mand og Kvinde*. Kbhvn. 1895. Og det fremhæves netop her paa flere Punkter, hvor vanskeligt det er at afgøre, hvad der skyldes Natur, og hvad der skyldes Opdragelse og Øvelse.. Naturen er i en stadig Udvikling, især paa de levende Væseners Omraade. Den Natur, vi staa overfor, er stedse selv *bleven til*, og en ny Natur vil igen udvikle sig af den. Men paa den anden Side gaar denne Udvikling langsomt for sig, og vi maa vel agte paa, hvor langt vi til den givne Tid ere komne.Derhos staa Kvindens Natur og hendes Vilkaar i Vexelvirkning med hinanden. Hendes Vilkaar bestemmes ved hendes Natur, men virke ogsaa tilbage paa denne.

Derfor beror hendes Natur for en stor Del paa, hvad der fordres af hende, og hvad man giver hende Ret til. Hvad det her, som overalt, gælder om, er at afpasse Fordringer og Rettigheder saaledes, at de lade Naturen ske Fyldest og tillige udvikle den i den heldigste Retning.

3. Vi finde, naar vi betragte Kvindens Natur og Stilling til forskellige Tider og paa forskellige Steder, forskellige Former for Arbejdsdelingen mellem Mand og Kvinde.

Paa det mest elementære Trin af Udvikling, som kendes, er der ingen Arbejdsdeling. Mand og Kvinde sørge hver for sig for Livets Ophold, og kun Kønsforholdet bringer dem i en kortere eller længere ForbindelseSmlgn. Westermarck: *Geschichte der menschliche Ehe* [2]. p. 218 f.. Naar der behøves mere for skelligartet Arbejde for at leve, læsser den Stærke naturligt det ubehageligste Arbejde over paa den Svage, og Kvinden bliver da den første Slave. Hun maa besørge alt det Arbejde, som Manden ikke vil paatage sig. Hun maa bære og slæbe, sørge for Bolig, Klæder og Jordens Dyrkning. Hun vurderes først og fremmest efter sin ArbejdskraftSe f. Ex. Th. Waitz: *Die Indianer Nordamerika's.* p. 99. — Fr Muller: *Allgemeine Ethnographie.* p. 161. 288 ff. — Spencer (*Principles of Ethics* § 428) paastaar, at Kvindernes Behandling er det sørgeligste Emne i Historien, og at den uskrevne Historie her — hvis vi kendte den — vikle vise sig at være endnu sørgeligere. Kannibalisme og Mishandling af Fanger have kun lejlighedsvis fundet Sted; men den brutale Behandling af Kvinder er universel!. Allerede som Barn sættes hun til Side for Brødrene. Skønt hun er det svage Køn, maa hun dog bruge sine Kræfter ret forsvarligt. Men hun raader ogsaa over mere Kraft end i det civiliserede Liv. For blot at anføre et Exempel: en Indianerkvinde forløser hyppigt sig selv og tager strax efter sin Nedkomst igen fat paa sit strenge Arbejde. Efter nogle Forskeres Mening var hos de første Mennesker, hvis Spor vi finde, Forskellen i Bygning og Styrke ikkesaa stor, som den senere — gennem forandret Arbejdsdeling — er bleven.

En ny Arbejdsdeling træder i Kraft, naar det haardeste Arbejde kan læsses over paa den overvundne, men skaanede Fjende. Kvinden faar da kun Arbejdet i Husets Indre. Hun faar da sit eget Omraade, som hun indtil den nyeste Tid har beholdt under forskellige Forhold, alt eftersom Polygami eller Monogami var den herskende Form for Ægteskab.

Endeligt er der i vore Dage i adskillige Lande aabnet Adgang for Kvinder til en hel Række af Virksomheder, som man tidligere kun kunde tænke sig besørgede af Mænd. De arbejde som Læger, Advokater, Præster, videnskabelige Forskere, Ingeniører, Kontorister, Stationsforvaltere o. s. v., og de have faaet Valgret til kommunale og politiske Forsamlinger. Der er her med banet Vej for en helt anden Udvikling og helt andre Vilkaar for Kvinden, end ældre Tider ansaa for de eneste naturlige. Dog rejses der endnu af Mange Tvivl om denne sidste Arbejdsordnings Nødvendighed og Gavnlighed.

Det vil saameget desmere være af Interesse at undersøge dette Spørgsmaal, som Kvindens Stilling kan siges at afgive en Maalestok for det etiske Fremskridt i Menneskeslægten. Grækeren roste sig overfor Barbaren af sin Behandling af Kvinden; Romeren roste sig af det Samme overfor Grækeren, og den Kristne igen overfor Romeren.

Dog viser Historien, at Kvindens Stilling ikke blot bestemtes til de forskellige Tider ved den økonomiske og sociale Arbejdsdeling, men ogsaa ved den almindelige Dannelses og Aandslivets hele Karakter.

Indenfor den græske Kultur have især de stoiske Filosofer hævdet Kvindernes etiske Ligeberettigelse med Mændene. Selvom nogle Opgaver laa nærmere for Manden, andre for Kvinden, saa gaves der dog — mente de — ingen berettiget Stræben, fra hvilken det ene eller det andet Køn skulde være udelukket. De senere Stoikere vilde have de unge Kvinder, ikke blot de unge Mænd underviste i Filosofi. Det var disse samme Filosofer, der havde den ædleste Opfattelse af Ægteskabet som et inderligt Livsfællesskab; en videregaaende aandelig Udvikling var ideres Øjne en Betingelse for, at Kvinden paa rette Maade kunde udfylde sin Stilling i sin huslige Kreds. Heri laa et betydeligt Fremskridt, naar man erindrer, at de ateniensiske Kvinder vare udelukkede fra aandelig Uddannelse, saa at Mændene kun i Hetærernes Kredse kunde tilfredsstille Trangen til Omgang med dannede Kvinder.

Ogsaa Kristendommen bidrog til en højere Stilling for Kvinden gennem et dybere gaaende aandeligt Fællesskab. Tro og Haab vare jo fælles, og Kvindens Liv saavel som Mandens blev baaret af Forventningen om de store Ting, der skulde ske, og snart ske. Forventningen om »denne Verdens« snare Afslutning gav alle Enkeltes Liv et højt, af deres særegne Kaar ganske uafhængigt Maal. Kvinden kunde da, selvom hun ikke var Hustru og Moder, naa sin personlige Bestemmelse. Af asketiske Grunde havde Urkristendommen endog Forkærlighed for ugift Stand, især for Jomfruelighed. Ganske afset fra de her til Grund liggende Motiver var det af stor Betydning, at Kvindens Liv fik en stor, af hendes Stilling til Familien uafhængig Opgave. Overfor denne principielle Opfattelse var det af ringere Vægt, at Kvindens Underordning paa orientalsk Vis blev strengt fastholdt, og at Kvinden skulde tie i Menigheden og lade sig belære hjemme af sin Mand. Hovedsagen var det store Princip, Urkristendommens uforgængelige Hæder, at det Højeste stod aabent for Alle, uden Forskel mellem Ken, Stand og Race.

I Renaissancen blev den nye, store Strøm af Dannelse Kvinderne til Del, saavel som Mændene, og den stærke Udvikling af Individualiteterne foregik i den kvindelige Verden saavel som i den mandlige. Burckhardt (*Kultur der Renaissance in Italien*. 4. Aufl. I. p. 124) siger herom: »Om en særlig, bevidst Emancipation er der ikke Tale, da Sagen forstod sig af sig selv. Den Kvinde, som var af Stand, maatte den Gang ganske ligesom Manden stræbe efter en afsluttet, i enhver Henseende fuldendt Personlighed. Den samme Proces i Aand og Hjerte, der gør Manden fuldkommen, skulde ogsaa gøre Kvinden fuldkommen.« Ejendommeligt for denne Tid var det, at denne Udvikling af Personligheden først blev mulig for den gifte Kvinde. De unge Piger opdroges for en stor Del i Klostrene, og deresaktive Dannelse begyndte først efter Ægteskabet. Der herskede i denne Henseende — og hersker endnu i de romanske Lande — en mærkelig Dualisme i Kvindens Stilling. —

Saa Meget se vi af disse historiske Notitser, at naar der rører sig store Ideer, som gribe dybt ind i Menneskelivet, rører der sig ogsaa en Tendens til at betragte Mænd og Kvinder som ligestillede. Overfor en stor Udvidelse af den aandelige Horisont forsvinder den store Forskel, man ellers havde gjort mellem de to Køns Stilling.

XIX. KVINDENS ETISKE STILLING.

1. Det er af Naturen betrot Kvinden at bære Spiren til den nye Slægt i sig og nære den, indtil den kan føre sit eget Liv. At dette Naturhverv er bestemmende for hendes hele Organisation, kan der neppe være Tvivl om. Der kan da ikke blive al den Energi tilovers til andre Funktioner, som Manden kan have til sin Raadighed. Herved bliver Kvinden det svage Køn. Og herved bliver hendes Natur ogsaa renere og bedre end Mandens. Selvom Dyriskhed og Raahed herske i alle andre Forhold, findes den første Spire til Humanitet dog i Forholdet mellem Moder og Barn. I Dyrkelsen af Moderen med Barnet (Kurotrofos; Madonna) bevaredes en Erindring om denne Spire til alt Godt i Menneskeverdenen.

Anerkendelsen af Kvindens Ret maatte begynde med, at man fik Øje for den store Betydning af den Funktion, hun som Naturvæsen skal udføre for Slægten. Det var et stort Fremskridt, da hun (ved den anden Arbejdsdeling) blev erkendt som det svagere Køn, og de tungeste Byrder borttoges fra hendes Skuldre. Det er endda: ikke fuldstændigt sket endnu. I de fattige Klasser maa hun ofte arbejde saaledes, at det gaar ud over aktive Dannelse begyndte først efter Ægteskabet. Der herskede i denne Henseende — og hersker endnu i de romanske Lande — en mærkelig Dualisme i Kvindens Stilling. —

Saa Meget se vi af disse historiske Notitser, at naar der rører sig store Ideer, som gribe dybt ind i Menneskelivet, rører der sig ogsaa en Tendens til at betragte Mænd og Kvinder som ligestillede. Overfor en stor Udvidelse af den aandelige Horisont forsvinder den store Forskel, man ellers havde gjort mellem de to Køns Stilling.

XIX. KVINDENS ETISKE STILLING.

1. Det er af Naturen betrot Kvinden at bære Spiren til den nye Slægt i sig og nære den, indtil den kan føre sit eget Liv. At dette Naturhverv er bestemmende for hendes hele Organisation, kan der neppe være Tvivl om. Der kan da ikke blive al den Energi tilovers til andre Funktioner, som Manden kan have til sin Raadighed. Herved bliver Kvinden det svage Køn. Og herved bliver hendes Natur ogsaa renere og bedre end Mandens. Selvom Dyriskhed og Raahed herske i alle andre Forhold, findes den første Spire til Humanitet dog i Forholdet mellem Moder og Barn. I Dyrkelsen af Moderen med Barnet (Kurotrofos; Madonna) bevaredes en Erindring om denne Spire til alt Godt i Menneskeverdenen.

Anerkendelsen af Kvindens Ret maatte begynde med, at man fik Øje for den store Betydning af den Funktion, hun som Naturvæsen skal udføre for Slægten. Det var et stort Fremskridt, da hun (ved den anden Arbejdsdeling) blev erkendt som det svagere Køn, og de tungeste Byrder borttoges fra hendes Skuldre. Det er endda: ikke fuldstændigt sket endnu. I de fattige Klasser maa hun ofte arbejde saaledes, at det gaar ud overhendes Pligter som Moder, og det er en vigtig Side ved det store sociale Spørgsmaal at bringe det dertil, at hun kan ofre sig for sit Hjem og sine BørnSmlgn. Jevons' Afhandling: *Married Women in Factories*. (Methods of Social Reform. London 1883).. — Ved Anerkendelsen af Kvindens store Betydning i Hjemmet er der gjort et Skridt, som ikke kan eller skal gøres tilbage. Den Plads, Kvinden udfylder i Familien, kan ikke erstattes ved nogetsomhelst Fremskridt i anden Retning. Familielivets store Betydning for Slægtens Udvikling beror først og fremmest paa Kvindens Stilling i det som Moder, Hustru eller Søster. Der er her en Kraft, som ikke kan undværes. Men netop fordi det Hverv, Kvinden her udøver, har en dyb og fast Grund i Naturen, behøve vi ikke ængsteligt at vogte paa, at det bliver taget op. Naturen trænger ikke til vor Beskyttelse; den melder sig nok selv. Og de Forskelligheder, som virkeligt ere tilstede mellem Mand og Kvinde, ville stedse gøre sig gældende, naar de ikke skyldes forbigaaende, mere eller mindre kunstige Forhold. Stuart Mills Paastand (i hans Skrift om »Kvindernes Underkuelse«) var, at de Forestillinger, man havde dannet sig om Kvindens Natur og Evner, kun beroede paa Vane og Tradition, ikke paa virkelig Erfaring; hvad vi kalde »kvindelig Natur«, var efter hans Overbevisning kun et Kunstprodukt. Netop derfor maatte efter hans Overbevisning de Skranker, man hidtil havde sat for de kvindelige Evners Udvikling og Brug, ophæves, forat man kunde lære den virkelige kvindelige Natur at kende. Det gjaldt nu om — for første Gang i Verdenshistorien — at lade Erfaringen afgive sit Vidnesbyrd i denne Sag! — Mill ventede, at den kvindelige Begavelse under friere Forhold vilde vise sig i en overordentlig Glans. Det er tvivlsomt, om Erfaringen berettiger til en saadan Forventning, og denne behøves heller ikke forat begrunde den Fordring, Mill vilde opstille.

Det er, som allerede bemærket, netop Ønket om, at Kvinden paa endnu fyldigere og selvstændigere Maade end hidtil maa kunne udfylde sin Plads som Hustru og Moder, der først og fremmest fører til Fordringen om en alsidigere Udvikling afhendes Evner. Selv hvor hun ikke deltager i det egentligt produktive Arbejde, vil dog hendes Stilling i Huset som »Konsumtionens Leder« udkræve en Uddannelse af forskelligartede Evner. Og forat hun skal kunne følge Mandens Virksomhed med Forstaaelse og Sympati og være hans Raadgiver, saavel som forat hun skal kunne lede sine Børns Opdragelse, maa hun være saa godt orienteret paa det aandelige og det sociale Omraade som muligt. Den store Indflydelse, som Kvinden har i Familien, og som hun derved øver paa hele den etiske, sociale, religiøse og politiske Udvikling, nødvendiggør en saa rig Uddannelse af hendes Evner som muligt.

Dertil kommer endnu, at huslig Virksomhed og produktivt Arbejde ikke altid udelukke hinanden. Der vil ogsaa kunne blive Brug for kvindelig Arbejdskraft i Produktionen, og det vil ikke være noget Onde, dersom det ikke gaar ud over FamilielivetSmlgn. Marcus Rubin: *Om Kvindens Adgang til Erhverv*. Kbhvn. 1886. (Udg. af Dansk Kvindesamfund). p. 10 ff. — Mary Gilliland: *Women in the Community and in the Family*. (International Journal of Ethics. 1895).. — Selv hvor Kvinden slaar ind paa Veje, som hidtil alene Manden har vandret ad, vil hun — hvis der virkeligt er den store Forskel i de to Køns Evner og Natur, som ofte hævdes — ikke fornegte sin Ejendommelighed under de nye Forhold. Hvorledes Ejendommeligheden vil ytre sig, kan først Erfaring vise.

2. Forhold, hvorover Kvinderne ikke raade, bevirke, at de ikke altid kunne naa den eneste Bestemmelse,

Modstanderne af Kvindeemancipationen anvise dem. Dels Dødelighedsforholdene, dels Udvandringen gøre, at der i Europa og i de østlige amerikanske Stater findes flere Kvinder end Mænd. I Tyskland var der for nogle Aar siden 800,000 flere Kvinder end Mænd; i Staten Massachusetts var der i Aaret 1880 over 66,000 flere Kvinder end Mænd. Paa Landet er Antallet af ugifte Kvinder forholdsvis noget talrigere end af ugifte Mænd, fordi »Døden bortriver forholdsvis flere Mænd, saa at der bliver ringere Chancer for Kvinderne for at blive gifte«. Det store Overskud af Kvinder i Byerne finder for Størstedelen sin Forklaring i, at flere Kvinder end Mænd indvandre til Byerne fra Landet. Faktum er, at der ikke blot idethele findes flere Kvinder end Mænd, menat dette ogsaa specielt er Tilfældet for de Aldersklasser, i hvilke det især er naturligt at indgaa Ægteskab (Tiden mellem 20 og 40 Aar). Der levede i Danmark i Aaret 1901 over 60,000 flere Kvinder end Mænd; i Alderen fra 20 til 40 Aar var der 30,000 flere Kvinder end MændRümelin: *Bevölkerungslehre*. (Schonbergs Handbuch der politischen Oekonomie I). p. 1207—1209. — Rubin: *Om Kvindens Adgang til Erhverv*. p. 21. — Tidsskriftet »Kvinden og Samfundet«. 1886. p. 126. — Rubin og Westergaard: *Ægteskabsstatistik*. p. 67. — Statistisk Aarbog. 8. Aargang. p. 10—11.. Det er da en Selvfølge, at ugifte voxne Kvinders Antal er meget stort. Man vil maaske hertil sige med en tysk Statistiker, at et Overskud af kvindelig Befolkning er et »socialt Onde«; men dermed skaffer man det ikke af Vejen, og de Individer, som udgøre dette Overskud, har man ikke Ret til at betragte som overflødige Mennesker. Det maa da dreje sig om at forvandle det sociale Onde til et socialt Gode ved at tage de tilsyneladende overflødige Kræfter i Beslag. Overflødige ere de kun, naar man bliver staaende ved den anden Arbejdsdeling og ikke vil anerkende den tredie. Malthus var den Første, som krævede større Respekt for de ugifte Kvinder, og det var hans Undersøgelse af Befolkningsspørgsmaalet, som førte ham dertil. Men for ikke længe siden har dog en tysk Filosof hævdet, at det er egoistisk og etisk forkasteligt, naar en ung Pige, for at bevare sin Frihed til at vælge sin Ægtefælle efter sin Tilbøjelighed, uddanner sig saaledes, at hendes Liv kan blive værdifuldt, selvom hun ikke gifter sig!A. Dorner: *Das menschliche Handeln*. Berlin 1895. p. 422 f.

3. Man har paastaaet, at der i Kvindens fysiske og sjælelige Natur skulde mangle Betingelserne for en saadan Uddannelse og Udvikling, som kunde gøre hende ligestillet med Manden. At hun i Reglen er fysisk svagere end Manden, er allerede omtalt. Men hendes Fortid viser, at hendes Kræfter forslaar til Mere, end man nu er vant til at antage. Det civiliserede Liv har i sin Ensidighed ogsaa udviklet hende paa en ensidig Maade. En sundere og naturligere Opdragelse og Undervisning vil engang stille Sagen i et andet Lys. Det maa særligt mærkes, at den Retning, i hvilken alle sunde Reformplaner for MændsOpdragelse og Undervisning gaa, netop vil gøre det lettere at give begge Køn den samme Uddannelse. Større Vægt paa Anskuelsesevnens Udvikling, paa Tænkeevnens Selvvirksomhed, paa Muskelsystemets Øvelse er netop, hvad Kvinden paa sin Vis trænger til ligesaa vel som Manden. Den Forskel i fysiske Kræfter, som vel stedse bliver tilbage, behøver ikke at være større end den, der kan findes mellem Mænd indbyrdesDog skal det have vist sig, at generel Parese (en med delvis Lammelse forbunden Nervesvækkelse) i de senere Aar er bleven almindeligere end før hos Kvinden i de civiliserede Stater, hvor de deltage i Kulturarbejdet. (Clod-Hansen p. 181). Maaske er dette dog kun et Overgangsfænomen..

Naar man mener, at Følelsen er Kvindens psykologiske Hovedevne, og at hun derfor ikke er anlagt til højere og selvstændigere intellektuel Udvikling, saa gaar man ud fra en upsykologisk Modsætning mellem Følelse og Erkendelse. Følelsens Udvikling hindrer ikke nødvendigvis en Udvikling af Erkendelsen. Det er kun Følelsen som stærk Sindsbevægelse, som Affekt, der staar i Modsætning til Erkendelsen. Men en Følelse, der mere har Inderlighedens end Voldsomhedens Karakter, behøver ikke at hindre Udviklingen af Tænkeevnen, men kan endog begunstige den. Levende Sympati fører saaledes naturligt til Fordybelse i Genstandene, til at optage dem i sig efter deres hele Ejendommelighed, og en saadan Sympati er nøje beslægtet med Forskerstemningen. For at vinde Klarhed over sig selv driver Følelsen idethele til at forske efter de Aarsager, der frembringe den, og sætter saaledes Erkendelsen i Bevægelse. Selvom hin Karakteristik af Kvinden som Følelsesmenneske gjaldt for alle Kvinder uden Undtagelse, vilde den derfor ikke nødvendigvis udelukke dem fra Retten til at forsøge en højere Udvikling af deres intellektuelle Evne.

Mange Ejendommeligheder, som man med større eller mindre Ret anfører som karakteristiske for den kvindelige Natur, skyldes sikkert kun de Forhold, under hvilke Kvinden i lange Tider har levet, og ville kunne ændres, naar

hendes Forhold ændres. Dette gælder om den nys omtalte psykologiske Ejendommelighed. Ti den tidligere sædvanlige kvindelige Opdragelse har ikkeværet skikket til at udvikle Kvindens Intelligens og Villie, men har næret det ubestemte Følelsesliv paa de andre Evners Bekostning. Dermed hænger det sammen, naar Kvinder ere mere paavirkede ved religiøs Kultus end Mænd. »Vi læse, at hos Grækerne vare Kvinder lettere at bringe i religiøs Begejstring end Mænd. Sir Rutherford Alcock fortæller os om Japaneserne, at det i Templerne er meget sjældent at se en Forsamling, der bestaar af Andre end Kvinder og Børn; Mændene ere i hvert Tilfælde faa og høre til de lavere Klasser. Om Pilgrimmene til Juggernauts Tempel berettes, at idetmindste fem Sjettedele, og ofte ni Tiendedele, ere Kvinder. Og om Sikherne høre vi, at Kvinderne tro paa flere Guder, end Mændene gøre«Spencer: *The Study of Sociology*. Chap. 15. — Dette Træk i den kvindelige Natur fremhæves meget stærkt af Bachofen som et vigtigt Element til Forklaring af det Kvindeherredømme, han mener har fundet Sted paa et vist Trin af Kulturudviklingen. (*Das Mutterrecht*. Stuttgart 1861. p. XIII—XVIII).. At det ikke blot er i Asien, men ogsaa i Evropa, at Kirkerne have deres bedste Støtter og ivrigste Besøgere i Kvinderne, er en bekendt Sag. Selv »Fornuftens Kultus« under den franske Revolution havde sine ivrigste Tilhængere blandt Kvinderne, og disse vedbleve at deltage i den, efter at Mændene vare begyndt at afholde sig fra den. Et Øjenvidne beretter: »Forhen saa man i Kirkerne flere Kvinder end Mænd; det Samme er Tilfældet i Fornuftens Templer«A. Schmidt: *Pariser Zustände während der Revolutionszeit.* III. Jena 1876. p. 239.. I det nuværende Frankrig har Taine*La Regime Moderne*. II. Paris 1894. p. 148. ment at kunne beregne, at medens i Paris kun 1 Mand af 50 og i Provinserne kun 1 Mand af 12 opfylde deres Paaskepligt ved at skrifte og gaa til Alters, opfyldes denne Pligt i Paris af 1 Kvinde af 12 og i Provinserne af 1 Kvinde af 4. I København gik i Aaret 1897 (efter en Angivelse i en Avis) 20,018 Mænd — men 49,505 Kvinder til Alters. I London (hvor Daily News et halvt Aar igennem lod Kirkegangen undersøge ved Hjælp af en Stab af Undersøgere) var der ligeledes blandt Kirkegængerne (som udgjorde 16 pCt. af Befolkningen) flere Kvinderend Mænd. En amerikansk Religionspsykolog har ment at finde en kvalitativ Forskel mellem unge Mænds og Kvinders Religiøsitet indenfor en og samme Konfession: hos hine spillede Villie og Tanke, hos disse Frygt og Følelse af Ufuldkommenhed en overvejende RolleStarbuck: *Psychology of religion*, p. 225.. Men selvom dette hænger sammen med den kvindelige Naturs Ejendommelighed, behøver denne dog ikke nødvendigvis altid at ytre sig paa samme Maade; man kan ikke deraf slutte, at Kvinden stedse maa være autoritetstroende. Eduard v. HartmannEd. v. Hartmann: *Die Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins.* p. 521 ff. — Rousseau har allerede sagt, at Kvinden først har sin Moders, siden sin Mands Religion, og han fandt det i sin Orden. (*J. J. Rousseau og hans Filosofi*, p. 141). mener, at en Kvinde enten maa være autoritetstroende eller have sig en Mand, der er Fritænker. Det er altsaa to Slags Autoritetsforhold, hun faar Valget imellem. Men hvis hun vælger det sidste (eller idethele vælger en Mand med en anden Tro end den, hun er opdragen i), vil hendes intellektuelle Aktivitet nødvendigvis være sat i Bevægelse; hun maa da have Evne til at frigøre sig fra det, som fra først af lagde Beslag paa hendes Udvikling; og hvorfor skulde hun da ikke kunne naa frem til en selvstændig Overbevisning i religiøs Henseende, hvad enten saa denne gaar i den ene eller i den anden Retning? — Den samme Forfatter mener, at hun paa Grund af sin levende Sans for individuelle Tilfælde og individuelle Personligheder ikke formaar at betragte og behandle en Sag fra en streng og universel Regels Standpunkt, og at hun derfor nok kunde egne sig til at være Advokat, men ikke til at være Dommer. Selvom det skulde være saa, er det dog altid et Fremskridt, naar hun anses for dygtig til Advokat. Der er mange Mænd, som heller ikke egne sig til Dommere, og der har været Tider, hvor Kvinden ikke en Gang ansaas for skikket til at være Vidne, eller hvor hendes Vidnesbyrd kun gjaldt halvt imod Mandens!Post: *Die Grundlagen des Rechts*, p. 451. Kvindens Liv er saa længe hengaaet i Familiens Indre, hvor den rent personlige Side af alle Spørgsmaal og Forhold i Følge Sagens Natur staar i første Række, medens de fjernere,mere upersonlige Hensyn træde tilbage. Hos Mænd, hvis Udvikling foregaar under lignende Vilkaar, vil man finde den samme Ejendommelighed. Og den Sans for det Individuelle, hvis Skyggesider man bruger som Indvending mod Kvinden, har paa den anden Side store Fortrin, der kunne blive af megen Betydning i det praktiske Liv. Stuart Mill siger om sin Hustru: »I Intet var hun af større Værd for min aandelige Udvikling end ved sin korrekte Opfattelse af forskellige Betragtningers relative Betydning«*Levned*. Dansk Overs. p. 256.. En saadan korrekt

Opfattelse er der i Livets forskellige Forhold stadig Brug for, og den er ikke hyppig. —

4. Erfaringen har jo allerede aflagt sit Vidnesbyrd, idet Kvinder faktisk virke paa en hel Mængde Omraader, fra hvilke de tidligere holdtes ude. Ingen negter, at de udfylde deres Plads godt. Om der, som nogle begejstrede Tilhængere af Kvindeemancipationen mene, hermed vil begynde en ny Æra, der skal aabenbare uanede og usete Vidundere, vil Tiden vise. Men Forventningen behøver ikke at spændes saa højt. Naar man ofte har sagt, at ingen Kvinde hidtil paa noget Omraade har ydet Noget af allerhøjeste Rang, og deri har set en Indvending mod Kvindens Adgang til selvstændig Virksomhed, saa er dertil at svare, at den Maalestok anlægger man dog ikke, naar Talen er om en ung Mands Ret til at udvikle de Evner, han føler hos sig. De fleste Mænd vilde være ilde farne, naar en saa ideal Maalestok skulde anlægges paa dem, og de allerfleste Mænd maatte være glade, hvis deres aandelige Udvikling, baade hvad Intelligens og Karakter angaar, have naat en Højde som hos Sophie Germain, en George Sand eller en George Eliot.

Der er heller ingen Grund til med en tysk FilosofLotze: *Grundzüge der praktischen Philosophie*. § 49. at slaa fast, at hvad der kan gøres uden Kvinderne, ikke bør gøres af dem. Den Betragtning anlægger man dog heller ikke paa Mænd. Det vilde være en lang Prøvelse, man havde at anstille, dersom man kun var berettiget til at slaa ind paa en saadan Virksomhed, der ikke kunde bestrides af nogen Anden. Densunde Tankegang er dog den, at ethvert menneskeligt Individ, Kvinde som Mand, søger at blive klar over sin Evne og sin Drift og vælger sin Vej derefter. Erfaringen maa da vise, om Valget var det rette. Ethvert saadant Valg er et Vovestykke, men hvo Intet vover, Intet vinder.

Naturforskelligheder, som hænge sammen med varige og uforanderlige Livsvilkaar, ville ikke kunne udviskes. Men det er ikke rimeligt, at alle de Forskelle, man mener at kunne paavise mellem Mands og Kvindes Natur og Begavelse, ere af denne Art. Hvilke de dybest liggende Forskelligheder ere, vil først lægge sig for Dagen, naar begge faa Lov at bruge deres Kræfter. Det vil da maaske vise sig, at Lighederne ere flere og Forskellighederne andre og finere, end vi nu tænke os.

Et stort Fremskridt er sket i Sammenligning med tidligere Tider. Man ansaa det da for et betænkeligt Tegn, naar en Kvinde af Middelstanden kunde læse og skrive»Bei den virginibus«, skrev en gammel Skolelærer i Aaret 1772, »ist das Schreiben nur ein vehiculum zur Lüderlichkeit«. Selv Justus Möser mente, at som Mand af Folket vilde han ikke ægte en Pige, der kunde læse og skrive. (G. Schmoller: *Ueber einige Fragen des Rechts und der Volkswirthschaft*. Berlin 1874. p. 120)., og selv Goethe (Zweite Epistel) ønskede de unge Piger opdragne i Køkken, Kælder og Systue, helst uden anden Lekture end Kogebogen: Wünscht sie dann endlich zu lesen, so wählt sie gewisslich ein Kochbuch. Bevægelsen er gaaet frem Skridt for Skridt, og Kvindens Adgang til de enkelte Omraader har ikke mødt saa megen Modstand som det almindelige Princip om hendes »Emancipation«. Hvad der sker langsomt og efterhaanden, vækker ikke saa bestemt og tydelig en Bevidsthed og derfor heller ikke saa megen Modstand som det Nye og Pludselige. Dog er der Lande, hvor — især paa Grund af den herskende Militarisme og Bureaukratisme — kun meget smaa Skridt have kunnet gøres.

5. Hidtil er der kun talt om Muligheden og Berettigelsen af Kvindens selvstændige Udvikling og Virksomhed. Men her kan ikke blot være Tale om Ret, ogsaa om *Pligt*. Ethvert enkelt Individ har den Opgave at faa det mest Mulige ud af sin Natur forderved paa bedste Maade at udfylde sin Plads som Led af Slægten. Hvad Kvinden fordrer, naar hun vil »emanciperes«, er egentligt Ret til at komme til at gøre sin fulde Pligt i Menneskehedens Tjeneste, til at arbejde med paa de fælles Opgaver. I den nordamerikanske Kvindebevægelse træder denne Side af Sagen frem paa en smuk og interessant Maade. Den amerikanske Kvinde fordrede først sin Ret, da det var nødvendigt for hende, for at hun kunde gøre sin Pligt. Virksomheden for Kvindens friere Stilling har nemlig historisk udviklet sig af Virksomheden for Negeremancipationen. Lige fra Begyndelsen toge de amerikanske Kvinder ivrig Del i denne Virksomhed. Men deres Ret til offentlig Optræden, selv i en saa stor og smuk Sag som denne, mødte en forbitret Modstand, der naaede sit Højdepunkt paa det store Antislaverimøde i London (1840), hvor man ikke vilde modtage de kvindelige Udsendinge fra Amerika, fordi saadan Optræden af Kvinder stred »mod Landets Sæder og den guddomme lige Lov»*History of Women Suffrage*. I, p. 55.. Da først begyndte den

Agitation for Kvindens Frigørelse, i hvilken saa mange fremragende Kvinder toge Del. Et andet Exempel frembyder en tysk Dame, den i 1899 afdøde Fru Jeannette Schwerin, der virkede ivrigt for Kvindernes retslige Selvstændighed. Ved hendes praktiske Arbejde blandt de Fattige stod hun ofte hjælpeløs, idet hun var afskaaren fra at hjælpe Kvinder, der behandledes brutalt af deres Mænd, som havde Loven til Støtte for deres Magt. Det var saadanne Erfaringer, der førte hende ind paa Arbejdet for Kvindernes selvstændige Stilling*Jeannette Schwerin zum Gedächtniss*. Berlin 1899. p. 25..

6. Naar Kvinden baade har den Mulighed, den Ret og den Pligt at arbejde med paa de almenmenneskelige Opgaver og uddanne sin Personlighed paa selvstændig Maade, vil hun heller ikke kunne holdes ude fra kommunal og politisk Stemmeret. De indre og ydre Betingelser, som denne forudsætter, kan hun ligesaavel være i Besiddelse af som de fleste Mænd, og hun har ikke mindre end Mændene den største Interesse af, at de offentlige Sager ledes vel. Den Øvelse og Erfaring, hun mangler, kanhun i Følge Sagens Natur kun faa gennem praktisk Deltagelse i det offentlige Liv. Allerede nu øver hun stor Indflydelse i politisk Henseende, men da hun holdes borte fra praktisk Erfaring, bliver denne Indflydelse ensidig og bestemmes ved snevre Synsmaader. Hun har tillige ikke den Ansvarsfølelse, som Stemmeret og Stemmepligt give. Naar hun faar denne Ret, ville Mændene blive nødte til at gøre alvorligere Rede for deres Stemmegivning og ville ikke saa let kunne gaa paa Akkord med deres OverbevisningStuart Mill: *Om den repræsentative Regering*. Dansk Overs. p. 241 f. — Herbert Spencer frygter, at Kvindens Stemmeret paa Grund af hendes Ærefrygt for al Autoritet og hendes Tilbøjelighed til at sætte Filantropi over Retfærdighed vil faa skadelige Følger. Dog hænger dette sammen med vor Overgangstids Vilkaar, mener han; der vil komme den Tid, da kvindelig Stemmeret vil være gavnlig. (*Princ. of Eth.* IV. § 108).. Selvom Mand og Hustru skulde stemme paa forskellige Sider, saa vilde deri ikke ligge en meget større Ulykke, end der allerede nu kan være til Stede, naar Hustruens politiske Overbevisning er en anden end Mandens. Den større Opfordring, som politiske Rettigheder ville give hende til at tænke selvstændigt, vil ogsaa frigøre hende fra Præsters og Skriftefædres Myndighed, saa at det at give Kvinderne Stemmeret ikke i Længden vil være det Samme som at skænke Præsterne flere Stemmer, end de allerede have. — Hvor Kvinden allerede har faaet denne Ret, synes den at have udøvet en god Indflydelse paa det offentlige Liv og ikke at have medført de Misligheder, man ofte har frygtet for.

3. FORÆLDRE OG BØRN.

XX. SOCIOLOGISKE DATA.

1. Selvom Moderkærligheden rører sig paa de allerlaveste Trin af menneskelig Existens, selvom vi finde Forældres Kærlighed til deres Børn som et hyppigt Træk hos de Vilde, — hun i Følge Sagens Natur kun faa gennem praktisk Deltagelse i det offentlige Liv. Allerede nu øver hun stor Indflydelse i politisk Henseende, men da hun holdes borte fra praktisk Erfaring, bliver denne Indflydelse ensidig og bestemmes ved snevre Synsmaader. Hun har tillige ikke den Ansvarsfølelse, som Stemmeret og Stemmepligt give. Naar hun faar denne Ret, ville Mændene blive nødte til at gøre alvorligere Rede for deres Stemmegivning og ville ikke saa let kunne gaa paa Akkord med deres OverbevisningStuart Mill: *Om den repræsentative Regering*. Dansk Overs. p. 241 f. — Herbert Spencer frygter, at Kvindens Stemmeret paa Grund af hendes Ærefrygt for al Autoritet og hendes Tilbøjelighed til at sætte Filantropi over Retfærdighed vil faa skadelige Følger. Dog hænger dette sammen med vor Overgangstids Vilkaar, mener han; der vil komme den Tid, da kvindelig Stemmeret vil være gavnlig. (*Princ. of Eth.* IV. § 108).. Selvom Mand og Hustru skulde stemme paa forskellige Sider, saa vilde deri ikke ligge en meget større Ulykke, end der allerede nu kan være til Stede, naar Hustruens politiske Overbevisning er en anden

end Mandens. Den større Opfordring, som politiske Rettigheder ville give hende til at tænke selvstændigt, vil ogsaa frigøre hende fra Præsters og Skriftefædres Myndighed, saa at det at give Kvinderne Stemmeret ikke i Længden vil være det Samme som at skænke Præsterne flere Stemmer, end de allerede have. — Hvor Kvinden allerede har faaet denne Ret, synes den at have udøvet en god Indflydelse paa det offentlige Liv og ikke at have medført de Misligheder, man ofte har frygtet for.

3. FORÆLDRE OG BØRN.

XX. SOCIOLOGISKE DATA.

1. Selvom Moderkærligheden rører sig paa de allerlaveste Trin af menneskelig Existens, selvom vi finde Forældres Kærlighed til deres Børn som et hyppigt Træk hos de Vilde, —saa kan det dog siges, at Barnets Behandling og Vilkaar ligesaavel som Kvindens afgive en Maalestok for den etiske Udvikling. Barnet er paa lavere Kulturtrin aldeles i Forældrenes Vold. Familiefaderen har Hals og Haand over det, kan sælge eller dræbe det og staar Ingen til Regnskab derfor. Hvilken Behandling Barnet faar, vil meget bero paa, under hvilke ydre Vilkaar Familien eller Stammen lever. Naar vi finde Børneudsættelse, især af vanføre Børn, af Trillinger og af — PigebørnMan har altsaa tidligt næret den Mening, at for mange Kvinder ere et »socialt Onde«., næsten hos alle vilde og barbariske, ja endog hos nogle i andre Henseender civiliserede Folk, saa er det fra først af den haarde Nød, som har ført til denne Skik. En omstrejfende Flok Vilde, der stedse er i Fare for Hungersnød eller for Overfald af Fjender, skiller sig af Selvopholdelsestrang ved Børn, Syge og Gamle, der hæmme Farten og tære paa Forraadet. Barnemordene komme hos de Vilde og Barbarerne især paa Fædrenes og Mændenes Regning; men de tage dog Bestemmelsen om den Nyfødtes Skæbne paa Familiens eller Flokkens Vegne. Det er i hvert Tilfælde — hvad enten det er Moderen eller Faderen, der dræber — Hensynet til Stammens Velfærd, som er det overvejende Motiv til Barnemord, saavelsom til, at man især dræber Pigebørn. »Der hvor Barnemord er Skik og Brug, vil Tilværelseskampen jo blive mindre streng, og alle Stammens Medlemmer ville have næsten lige god Udsigt til at opføde deres faa overlevende Børn. I de fleste Tilfælde bliver der dræbt et større Antal Pigebørn end Drengebørn; ti det er indlysende, at de Sidstnævnte ere mere værd for Stammen, da de, naar de ere blevne voxne, ville hjælpe til at forsvare den og kunne sørge for sig selv. Men den Vanskelighed, som Kvinder af Erfaring vide, at der er ved at opføde Børnene, det at denne Vanskelighed indvirker skadeligt paa Kvindernes Skønhed, og at de levebedre, naar der er faa af dem, det angive Kvinderne selv, og forskellige Iagttagere med dem, som yderligere Motiver til at dræbe Børnene»Darwin: *Menneskets Afstamning*. II. p. 360.. Under vore »civiliserede« Forhold er det oftest den forladte, ensomme Moder, der begaar Barnemord, og hendes Motiv er Skamfølelse, nok saa meget som Nød. Moderkærligheden viser sig ofte stærkere end Nøden, medens den bukker under for Skamfølelse. Man har ment at finde, at Barnemord ere sjeldne i Lande, hvor Dommen over Kvinder, der føde udenfor Ægteskab, er meget mildLecky: *History of European Morals*. II. p. 37.. Dog vise sørgelige Erfaringer, at Nød og Overlæsselse med Arbejde kan svække og udrydde ModerkærlighedJevons: *Married Women in factories*. (Methods of social reform), p. 157 f. ; 166.. — Hos mange Kvinder ytrer Moderkærligheden sig først, naar de have set Barnet og begyndt at vise Omsorg for det. Despine anfører (i sin *Étude psychologique sur les personnes qui commettent l'infanticide*, i 3. Bind af hans »Psychologie naturelle«) en Række Exempler derpaa. Det bliver derved forstaaeligt, hvorledes den forladte Moder kan tage Livet af sit Barn strax efter Nedkomsten: Kontramotivet kommer for sent. — For Skøger er det en Ære at faa Børn; de begaa derfor meget sjældent Barnemord. — I Oldtidens Stater holdt Forestillingen om Faderens absolute Myndighed sig, og dermed forbandt sig for Grækernes Vedkommende den Antagelse, at en Stat stod sig bedst ved en meget begrænset Tilvæxt i Befolkning. Derved forklares det, at de gamle Filosofer og Lovgivere hævde Retten eller endog Pligten til at berøve det

undfangne eller allerede fødte Barn Livet. De indførte derved ikke noget Nyt, men stadfæstede en meget gammel Skik, som først Kristendommen med sin Omsorg for hvert enkelt Menneskes Sjæl førte til at omstyrte. Først nu blev det ufødte og det nyfødte Barns Ret hævdetSmlgn. for Nordens Vedkommende: R. Keyser: *Efterladte Skrifter*. II, p. 315. — Den strenge kristelige Betragtningsmaade gik endog saa vidt, at naar ved Barnsnød Moderen eller Barnet maatte ofres, blev Moderen ofret, for at det udøbte Barn ikke skulde gaa til Helvede. Lecky ib. p. 25..

2. Ligesom for Kvindens Vedkommende var det ogsaa for Barnets tildels økonomiske Grunde, der førte til bedre Vilkaar for det. Førend Tanken om det enkelte Individs Værdi og Betydning kunde gøre sig gældende, maatte den Hjælp og Nytte, Børnene kunde yde, bevirke, at de bleve skaansomt behandlede. Børnene forrettede Arbejde ligesom Trællene. Men dertil kom endnu, idetmindste for Sønnernes Vedkommende, ogsaa andre Hensyn. I sin Søn saa Faderen den, der skulde hævne ham, hvis han kom voldeligt af Dage, og den, der skulde forrette Ofrene ved Familiealteret efter hans Død. Kun naar han efterlod sig en Søn kunde han betale sin Gæld til sine Forfædre ved at sikre Familiekultusens Vedvaren. Men Forholdet vedblev dog til den nyeste Tid at være et Myndigheds- og Underdanighedsforhold, idet Forældrenes Autoritet anerkendtes paa en Maade, som endnu kunde minde om den primitive Familie. Efterat Staten har sat snevrere Grænser for Forældremyndigheden, og efterat i det øvrige Samfund Friheds- og Lighedsideer ere blevne herskende, er Forholdet mellem Forældre og Børn langt mere blevet et rent Sympatiforhold end et strengt Autoritets- og Lydighedsforhold. Familien har derved selv udviklet sig til i langt højere Grad end paa det primitive Trin at være Forbilledet for et inderligt og fuldkomment Samfund, hvor intet Medlem blot er Middel, men Alle ere selvstændigt medvirkende Led.

XXI. ETIK OG PÆDAGOGIK.

1. Allerede Fysiologien giver os et tydeligt Vink om Forældrenes etiske Stilling overfor BørneneSmlgn. med Hensyn til det Følgende: *Psykologi* VI. C, 2—3.. Forældrene »sætte« ganske vist Barnet ind i Verden, men de ere dog selv kun Mellemled

2. Ligesom for Kvindens Vedkommende var det ogsaa for Barnets tildels økonomiske Grunde, der førte til bedre Vilkaar for det. Førend Tanken om det enkelte Individs Værdi og Betydning kunde gøre sig gældende, maatte den Hjælp og Nytte, Børnene kunde yde, bevirke, at de bleve skaansomt behandlede. Børnene forrettede Arbejde ligesom Trællene. Men dertil kom endnu, idetmindste for Sønnernes Vedkommende, ogsaa andre Hensyn. I sin Søn saa Faderen den, der skulde hævne ham, hvis han kom voldeligt af Dage, og den, der skulde forrette Ofrene ved Familiealteret efter hans Død. Kun naar han efterlod sig en Søn kunde han betale sin Gæld til sine Forfædre ved at sikre Familiekultusens Vedvaren. Men Forholdet vedblev dog til den nyeste Tid at være et Myndigheds- og Underdanighedsforhold, idet Forældrenes Autoritet anerkendtes paa en Maade, som endnu kunde minde om den primitive Familie. Efterat Staten har sat snevrere Grænser for Forældremyndigheden, og efterat i det øvrige Samfund Friheds- og Lighedsideer ere blevne herskende, er Forholdet mellem Forældre og Børn langt mere blevet et rent Sympatiforhold end et strengt Autoritets- og Lydighedsforhold. Familien har derved selv udviklet sig til i langt højere Grad end paa det primitive Trin at være Forbilledet for et inderligt og fuldkomment Samfund, hvor intet Medlem blot er Middel, men Alle ere selvstændigt medvirkende Led.

XXI. ETIK OG PÆDAGOGIK.

1. Allerede Fysiologien giver os et tydeligt Vink om Forældrenes etiske Stilling overfor BørneneSmlgn. med Hensyn til det Følgende: *Psykologi* VI. C, 2—3.. Forældrene »sætte« ganske vist Barnet ind i Verden, men de ere dog selv kun Mellemled

i den Naturorden, der længe før deres Bevidsthed og deres Drifter udviklede sig, havde grundlagt den første Spire til det nye Individ. Paa deres fysiske Forhold til Barnet kan der derfor ikke grundes nogen Ejendoms- og Herskerret. Deres Myndighed over for Barnet grunder sig derimod paa det Hverv, der paahviler dem som de Nærmeste: at pleje Spiren og lede Væxten. Deres Autoritet grunder sig paa Opdragelsens Nødvendighed. Forældreautoriteten kan, som al anden Autoritet, uvilkaarligt eller vilkaarligt gøre sig selv til Formaal istedetfor Middel. Det sker, naar den Magt, der er lagt i Forældrenes Haand, nydes som Magt, saa at Børnene blive Midler for Magttrangens Tilfredsstillelse. Det sker ogsaa, naar Forældrene give deres ved Børnenes Adfærd vakte Følelser frit Udtryk, uden at betænke, at baade Ros og Dadel ere vanskelige Midler at anvende, og at Hovedsagen ikke er, at Forældrene faa Luft for deres Følelse, men at de Domme, de udtale, kunne faa den rette motiverende Indflydelse paa Udviklingen af Børnenes Karakter. Retten til at udøve Magt og udtale Domme beror paa Pligten til at være opdragende Forsyn. Denne Pligt krænkes paa endnu mere uvilkaarlig Maade ved enhver Mangel paa Selvbeherskelse, der enten direkte — ved at kue og plage Børnene, eller indirekte — ved det Forbillede, som gives dem, kan stride mod Opdragelsens Formaal.

Hin Pligt bæres under sunde Forhold frem af en af de stærkeste naturlige Følelser, som næres og styrkes, jo stadigere Lejlighed der er til dens Tilfredsstillelse. Den instinktmæssige Virksomhed gaar forud for den egentlige, inderlige Følelse, og denne tiltager med den fortsatte Virksomhed. Samlivet frembringer Samfølelsen. (Smlgn. det aristoteliske Princip). Den almindelige Erfaring, at Velgørere elske dem, de gøre vel imod, højere end de selv elskes af disse, bekræfter sig her. Den Følelse hos Børnene, som svarer til Forældrenes Kærlighed, kan vanskeligt naa den samme Grad af Styrke. Homer bruger ofte det Udtryk om unge Helte, som falde, at de ikke fik betalt deres Forældre »Fostringsløn«, Gengæld for, hvad de havde modtaget af dem. Men saa stærk Berns Taknemlighed og Pietet end maatte være, ville de dog aldrig kunne naa at betale den fuldeFostringsløn. Det har sin Grand i, at Barnets Blik naturligt er rettet fremad. Selvom det suger nok saa megen Næring af Fortiden, er det dets Drift og dets Kald at se frem og ikke tilbage, og naar Forældrenes Sympati er uinteresseret, ville de ogsaa ønske det saaledes. De ville vide, at dem bør det at dale, Børnene at stige. Dog vil, hvor det rette Forhold er tilstede, Forældrenes Sympati med Børnenes Fremskriden mødes med Børnenes Pietet mod Forældrene, og derved den Harmoni mellem den ældre og yngre Slægt opstaa, der er en af de betydningsfuldeste Sider ved Familien. (Smlgn. XIV, 2 og XII, 6).

Foruden det Baand, der forener Forældre og Børn indbyrdes, har ogsaa det, der forener Søskende indbyrdes, en stor etisk Betydning. Fællesskab i Udspring, i Livsvilkaar, i Erindringer, i Opdragelse og Virksomhed danne — foruden det naturlige Slægtskab i Temperament og Anlæg — et fast Grundlag for Fællesskab og Forstaaelse, som kan holde sig, selvom Livets senere Erfaring og Virksomhed bliver højst forskellig. Man har ikke kunnet finde noget bedre Udtryk for det Samfund, der bæres af almindelig Menneskekærlighed, end almindeligt Broderskab. —

2. Selvom det nu kan siges at staa fast, at Barnet ikke blot er Forældrenes Ejendom og Middel for deres Formaal, saa kunde det dog synes, som om Barnet i en anden Henseende maatte behandles som Middel og ikke som Formaal. Barndommen er jo Livets Begyndelse, en Overgang og Forberedelse til det fulde og egentlige Menneskeliv. Barnet maa da — kunde det synes — betragtes som Middel, da det gælder om at uddanne det til et saa kraftigt og fuldkomment Menneske som muligt: altsaa det maa være Middel for sit eget fremtidige Menneske!

Men ligesaa lidt som hele Livet maa betragtes blot som Middel, ligesaa lidt maa nogen enkelt Del af Livet betragtes blot som Middel for en anden Del, naar der ikke er en tvingende Nødvendighed tilstede. Barndommen staar først og fremmest som en selvstændig og ejendommelig Livsperiode og Livsform, der har sine egne Vilkaar og skal bedømmes efter sine egne Love. Den er ikke mere en blot Overgangstid end enhver Del af Liveter det. Barnet maa først og fremmest betragtes som Barn, ikke blot som vordende Voxen. Ai Larven udvikler sig vel i Tidens Fylde et Insekt; men derfor gaar det ikke an at behandle Larven som et Insekt. Larven har sine ejendommelige Evner og Fornødenheder. Bortset fra asketiske Retninger, der betragte al sund Livsglæde og naturlig Virksomhed med Mistanke, har Barndommen ikke værre Fjender end en udvortes Nyttelære, der blot

spørger om, hvad Barnet *vil have* Nytte af, og ikke hvad det *har* Nytte af.

Først og fremmest gælder det, at Barnet faar Lov til og Hjælp til (ti det kan behøve Hjælp) at være et rigtigt Barn, at gennemleve Barndomstiden med fuldstændig Hengivelse, uden at forstyrres af Bekymring, Savn og Møje. Derved samler det legemlig og aandelig Kraft til den fremtidige Udvikling. — Og dernæst gælder det, at det Arbejde, som fordres af Barnet, saavidt muligt bliver dets eget Arbejde, saa det kan føle Glæden ved at bruge sine egne Kræfter. — Naar disse Betingelser fyldestgøres, løses derved ogsaa det Problem: at behandle Barndommen som en selvstændig og ejendommelig Livsperiode, og dog at gøre den til en Forberedelse til det følgende Liv.

Det er Jean Jacques Rousseaus store Fortjeneste at have fremsat disse Sandheder saaledes, at de ikke ville kunne glemmes igenSe min Bog *J. J. Rousseau og hans Filosofi*, p. 83—86; 128—140.. Derved blev han paa en Gang Barndommens Evangelist og Pædagogikens Reformator.

3. For Barnet er ligesaa lidt som for den Voxne Lydighed den højeste Dyd. Lydighed har ingen Værdi i sig selv, men er kun et Middel. Det er nødvendigt, at Barnet lærer Lydighed, da det ellers ikke kan have sin fulde Frihed. Man kan kun give Barnet frit Spillerum, hvis der er et elastisk Baand, der holder tilbage, naar det gaar for vidt. Naar Barnet nærmer sig en Afgrund uden at ane Faren, kan kun Lydighed mod den advarende Stemme frelse det; der bliver ikke Tid til at give Grunde og nærmere Forklaringer, men Tilliden til den Røst, som høres, maa være tilstrækkeligt Motiv. Forældrene repræsentere over for Barnet den modne Erfaring og den selvstændige Dom. IndtilBarnet opnaar Selvstændighed, ledes det af Trangen til at finde Billigelse af sin Færd hos dem, det elsker højest; af denne Trang udvikler sig saa efterhaanden Trangen til Selvagtelse og dermed den etiske SelvstændighedDette er meget smukt paavist af J. G. Fichte: *Reden an die deutsche Nation.* Berlin 1808. p. 317—329. — Preyer (*Die Seele des Kindes*. 3. Aufl. p. 227) bemærker om sit Barns Iver for at efterligne, hvad de Voxne gjorde: »Sein Nachahmungstrieb erscheint hier fast wie Ehrgeiz.«. Barnet har Samvittigheden udenfor sig, før det kan faa den i sig selv. Men Lydigheden og Tilliden til Andre føre kun til selvstændig Overbevisning derved, at de føre til Handling. Vi mindes atter her det aristoteliske Princip, at man kun bliver god ved at handle godt. Den uvilkaarlige, instinktmæssige Maade, hvorpaa Barnet følger Ældres Færd og efterligner dem, den Iver, hvormed det slaar ind paa de Veje, man aabner for dets stærke Trang til at bruge sine friske Kræfter, har nok saa Meget at sige som den bevidste Lydighed. Der skabes, uden at Barnet selv mærker Noget til det, Præcedenser, som bestemme Fremtiden og afgive et bedre Grundlag end Formaninger og Trusler, Belønninger og Straffe. Erfaringer, som det senere faar Brug for, kan det paa denne Maade gøre i det Smaa saaledes, at det føler Glæde ved sin egen Virksomhed. Naar den Tid kommer, da det forstaar Buddene og Formaningerne, har det allerede udøvet dem; og det er egentligt den eneste Maade, hvorpaa det ret kan forstaa dem. Ligesom man efter nyere Metoder i Sprogundervisningen ikke begynder med grammatiske Regler, men med praktisk Øvelse i Sproget, saaledes bør man i den praktiske Etik heller ikke begynde med moralske Regler, men med Øvelse af Kræfterne.

Den ubevidste Opdragelse er nok saa vigtig som den bevidste. Der er Tanker og Følelser, som først blive mulige, naar Virksomhed gaar i Forvejen. — Men ved ubevidst Opdragelse kan man ogsaa forstaa den Opdragelse, som Forældrene øve. uden at de selv vide af det. Deres ubevogtede Øjeblikke virke nok saa meget paa Barnet som de Øjeblikke, i hvilke de optræde overfor det med klar pædagogisk Bevidsthed; i sine ubevogtede Øjeblikke taler og handler man jo ofte mest energisk.Det nytter derfor ikke at lægge det fortræffeligste pædagogiske System til Grund, naar talrige ubevogtede Øjeblikke rive ned, hvad Systemet har bygget op. Overhovedet bestaar en stor Del af Barnets Opdragelse i uvilkaarlig Efterligning, der fører til Indøvelse i Virksomheder og Arbejder, det senere med Bevidsthed skal udøve. Gennem aktiv Efterligning lærer Barnet Livets forskellige Sider at kende. I sin Leg gentager det de Voxnes Færd, optræder i de forskellige Værdigheder og Situationer, i hvilke det ser de Voxne fremtræde, er snart Herre, snart Tjener, snart givende, snart modtagende. Det lærer Livets Modsætninger at kende, og tillige erfarer det, at selv de Voxne, der ellers synes at være frigjorte for alle Skranker, have Regler og Hensyn, efter hvilke de rette sig. Skridt for Skridt føres de ind i Livets store Sammenhæng, og den moralske Udvikling kan her gaa Haand i Haand med den intellektuelle. Evnen til Medfølelse, til i levende Sympati at

glædes og lide med Andre næres gennem dette af uvilkaarlig Efterligningstrang fremkaldte Erfaringskursus, som først i den nyeste Tid er bleven nøjagtigere opfattet og beskrevetJosiah Royce: *On Certain Psychological Aspects of Moral Training*. (International Journal of Ethics. 1893). — Mark Baldwin: *Mental Development in the Child and the Race*. Methods and Processes. New York 1895. — Samme: *Social and ethical interpretations in mental development*. A study in social psychology. New York 1897. (En af det danske Videnskabernes Selskab prisbelønnet Afhandling.), og som er et vigtigt Exempel paa det aristoteliske Princip (XIII, 4).

4. Paa den intellektuelle Opdragelses Omraade synder man mod Sætningen om Barndomslivets selvstændige Betydning, naar man vil udvikle og øve Barnets Evner ved Midler, der ikke have nogen Interesse eller Værdi i sig selv. Saaledes naar man begrunder Nytten af grammatiske Ramser med, at de styrke Hukommelsen. Hvad der bruges til Udvikling af de formelle Evner, bør være Noget, som ogsaa ved sit Indhold kan have Interesse, saaledes at der kan føles Tilfredsstillelse ved at have tilegnet sig det.

Og ved den intellektuelle Opdragelse er det af den største Betydning, at Selvvirksomheden vækkes. Saa forskellige endBarnealderen og den voxne Alder kunne være, saa stemme de dog overens i, at det Højeste, som kan naas, er at virke med sin egen Kraft i en betydningsfuld Sags Tjeneste. Det er muligt for Barnet paa dets Vis, saavel som for den Voxne paa hans Vis. Det Stof, man fordrer, at Barnet skal tilegne sig, maa derfor lægges saaledes til Rette, at Barnet kan blive selvvirksomt, hvad enten det er Fantasien eller Forstanden, det særligt kommer til at arbejde med. Ved Selvvirksomhed kommer Barnet til at føle Glæde ved Arbejdet, uden at ane, at det derved tillige lægger den bedste Grund til sin egen Fremtid. Det Arbejde *at lære* ligger, som Dühring træffende har bemærket*Der Werth des Lebens*. 2. Ausg. p. 95., imellem Legen, der overvinder selvskabte Hindringer, og det egentlige Arbejde, der overvinder virkelige, objektive Hindringer; de Hindringer, Lærearbejdet skal overvinde, ere de, der ligge i Trægheden og Uøvetheden.

Kun et idealt pædagogisk System vilde fuldstændigt kunne forene de to Hensyn: at give Barndommen dens selvstændige Betydning og dog lade den være en Forberedelsestid. Men alle Reformtanker i Pædagogiken pege i den Retning. At der vil være store Vanskeligheder for disses fulde Gennemførelse, følger af sig selv. Det ligger allerede i, at det er Voxne, som opdrage; Insektet kan aldrig ganske forstaa Larven. Foreløbig er det et stort Gode, at Opmærksomheden er saa stærkt vakt for Opdragelsens Betydning. Er det for de Voxne saa overordentligt vanskeligt at faa Evner og Opgaver til at passe sammen, saa maa det dog kunne lykkes at afpasse dem efter hverandre for Barnet, da man selv er Herre over, hvilke Opgaver man vil stille det; og lykkes det en Gang at løse Opdragelsens Problem, ville derved ogsaa de Voxne hjælpes i Kampen med deres Problemer.

5. Barnets Selvvirksomhed har naturligvis sine Grænser. Det kan ikke selv paany gøre alle de Erfaringer, Slægten paa sin lange Vej har gjort. Erfaringen opdrager os for en stor Del gennem Skuffelser, gennem Forventninger, der ikke opfyldes. Derved lære vi at fastsætte Grænserne mellem det Virkelige ogdet blot MuligeSmlgn. *Psykologi* V B, 4. Men det er Opdragerens Pligt at sørge for, at Skuffelserne ikke blive for store for Barnet, saa de kue dets Mod. En for brat Overgang fra Forventning eller Illusion til Realitet kan let kvæle den Selvtillid og Tryghedsfølelse, som Barnet allermindst kan undvære. En lille Iagttagelse, Preyer har gjort, oplyser dette. »I den 62. Uge kunde Barnet endnu ikke staa længere end et Øjeblik, uden at det understøttes eller berøres. Denne Mangel paa Evne beror ikke mere paa Vanskeligheden ved at bevare Ligevægten, men paa Mangel af Selvtillid; ti kun da kan det ikke staa alene, naar det véd, at man ikke holder ved det. Men naar det ikke véd, at Faderens støttende, stedse mindre trykkende Haand er fjernet fra dets Ryg, saa kan det staa i flere Sekunder uden Understøttelse«*Die Seele des Kindes*. 3. Aufl. p. 216.. Hvad der gælder den legemlige Gang, gælder ogsaa den aandelige Udvikling. Barnets Forestillinger og Følelser udvikle sig i tryg Tillid til den foreløbige Ramme, det har dannet sig for sin Verdensopfattelse, dels uvilkaarligt, dels ved Optagelse fra sine Omgivelsers Ytringer; og sprænges denne Ramme for tidligt, kan det hæmme Udviklingen og bringe en Usikkerhed ind, som kan skade Livets Sundhed. Barnet begynder med naivt at tillægge alle sine Forestillinger Gyldighed. Det begynder med en Sangvinitet, der foregriber Erfaringen. En brutal Sønderrivelse af Illusionerne, en altfor pludselig Indskærpelse af Forskellen mellem Fantasiens og Virkelighedens Verden kan Barnet ikke taale. Denne Forskels Indøvelse

strækker sig jo ogsaa gennem hele Livet og kan ikke tilendebringes paa én Gang.

Opdragelsens Kunst bestaar i saavidt muligt at lade Barnets Sangvinitet og Fantasi have sit frie Spil, og dog at øve en Kritik, der beskærer det Fordærvelige og betoner den sunde Kærne. Intetsteds finder dette en vigtigere Anvendelse end paa de religiøse Forestillinger. Barnets Maade at opfatte og forklare sig Tingene paa har Meget fælles med Naturmenneskets. De have begge en Tendens til at finde Forklaringen af, hvad der foregaar omkring dem, i personlige Væseners Indgriben. De personificere

Naturen og forstaa egentligt kun personlige Aarsager. Det er ikke altid sagt, at der kommer en poetisk Naturopfattelse ud deraf. Netop Tendensen til at personificere kan give Forklaringen en udvortes og mekanisk Karakter. Naar Barnet forklarer Stjernernes Tilsynekomst om Aftenen ved, at Vorherre tænder dem, ligesom »Manden« tænder Gaslygterne, eller naar det mener, at der om Foraaret kommer en Mand og sætter Bladene paa Træerne, da er der heri ikke saa megen Poesi som i den naturvidenskabelige Forklaring. Men Barnet lægger sig nu én Gang Tingene tilrette paa sin Maade og appellerer til saadanne Aarsager, som ere det bedst bekendte. Derfor optager det ogsaa med Lethed de bibelske Forestillinger, som passe saa godt til dets hele Maade at forestille sig Verden paa. Denne hele mytologiske Periode maa Barnet have Ro til at gennemgaa, uden hvert Øjeblik at forstyrres af en Kritik, der gaar ud fra helt andre Forudsætninger. Baade dogmatiske og antidogmatiske Opdragere forse sig ofte herimod. Ligesom Missionærer ofte ubarmhjærtigt erklære Hedningernes Tro for Djævelens Værk, saaledes sønderrives ofte Barnets vildt voxende mytologiske Forestillinger af ængstelige Forældre, fordi de ikke stemme med Katekismen. Og Fritænkere mene sig ofte af Sandhedskærlighed nødte til at stanse alle mytologiske Forestillinger hos Barnet i Væxten. I begge Tilfælde hæmmes Barnets frie, naturlige Udvikling. Man maa give det Lov til at gennemløbe en lignende mytologisk Periode som den, Slægten har gennemgaaet, ligesom det i sin tidlige Fosterudvikling har frembudt Former, der minde om lavere Dyrearter. Hvad man kan gøre, er kun at forkorte og lette Vejen; men det maa selv arbejde sig ud af denne Periode, hvis Udviklingen skal være sund. Man kan hjælpe det til at drage alle Konsekvenserne af dets Forestillinger og derved prøve disse i det Enkelte. Derved udvikler man dets Kritik og dets Evne til at slutte. Man kan give det Lejlighed til at gøre saa mange frugtbare Erfaringer som muligt. Man kan bibringe det en Forestilling om, hvor vanskeligt det er at naa en nøjagtig Viden, og hvor Meget det endnu har at lære for ret at kunne behandle de interessante Spørgsmaal, det opkaster. Og man kan vise det, at det Vigtigste er at have et godt Hjerte og en ren Samvittighed,og at de kunne findes, selv hvor der er meget forskellige religiøse Forestillinger.

For tidlig direkte Kritik vil let give Forstandslivet en Overvægt over de andre Sider af Sjælelivet. Erkendelsen har idethele en Tendens til at udvikle sig hurtigere end Følelsen; og denne Tendens medfører let en sygelig Ensidighed, naar man forstærker den ved at paatvinge Barnet, hvad man anser for Sandhed, istedetfor at lade Barnet selv finde det ad sin egen Vej. Der vil da opstaa en sjælelig Disharmoni, en Delthed og Lammethed i Sindet. Og der vil da senere let komme en Reaktionsperiode af en usund Beskaffenhed. Ved en Art Kontrastvirkning higer da Individet senere efter at opleve en Kreds af Følelser, som det ikke lærte at kende i den naturlige Tid.

Kunne Selvtilliden og Selvvirksomheden kues ved for tidlig Kritik, saa kues de naturligvis endnu mere, naar man systematisk indgyder Barnet den Forestilling, at det ikke tør stole paa sine egne Sanser og sin egen Forstand, men skal lære at tage dem til Fange, da det, som *bør* tros, ikke kan forstaas. Men en saadan Adfærd ligger for langt fjernet fra det hele Standpunkt, hvorfra vi her gaa ud, til at den behøver nogen nærmere Kritik. En Opdragelse, der ledes i etisk Aand, kan ikke lægge absolut Vægt paa nogensomhelst Tro eller Ikke-Tro. Dens Maal er Karakterens Dygtighed og Selvstændighed. Følelsernes Inderlighed og Sundhed, Forstandens Kraft og Klarhed. Alle konfessionelle Modsætninger ere af forsvindende Betydning i Forhold til dette Maal. Det er et Menneske, der skal komme ud af Opdragelsen, ikke en Troende eller en Ikke-Troende.

XXII. STATEN OG BØRNENE.

1. Familien er paa det moderne Kulturtrin ingen aldeles afsluttet Verden, saaledes som den patriarkalske Familie var, der og at de kunne findes, selv hvor der er meget forskellige religiøse Forestillinger.

For tidlig direkte Kritik vil let give Forstandslivet en Overvægt over de andre Sider af Sjælelivet. Erkendelsen har idethele en Tendens til at udvikle sig hurtigere end Følelsen; og denne Tendens medfører let en sygelig Ensidighed, naar man forstærker den ved at paatvinge Barnet, hvad man anser for Sandhed, istedetfor at lade Barnet selv finde det ad sin egen Vej. Der vil da opstaa en sjælelig Disharmoni, en Delthed og Lammethed i Sindet. Og der vil da senere let komme en Reaktionsperiode af en usund Beskaffenhed. Ved en Art Kontrastvirkning higer da Individet senere efter at opleve en Kreds af Følelser, som det ikke lærte at kende i den naturlige Tid.

Kunne Selvtilliden og Selvvirksomheden kues ved for tidlig Kritik, saa kues de naturligvis endnu mere, naar man systematisk indgyder Barnet den Forestilling, at det ikke tør stole paa sine egne Sanser og sin egen Forstand, men skal lære at tage dem til Fange, da det, som *bør* tros, ikke kan forstaas. Men en saadan Adfærd ligger for langt fjernet fra det hele Standpunkt, hvorfra vi her gaa ud, til at den behøver nogen nærmere Kritik. En Opdragelse, der ledes i etisk Aand, kan ikke lægge absolut Vægt paa nogensomhelst Tro eller Ikke-Tro. Dens Maal er Karakterens Dygtighed og Selvstændighed. Følelsernes Inderlighed og Sundhed, Forstandens Kraft og Klarhed. Alle konfessionelle Modsætninger ere af forsvindende Betydning i Forhold til dette Maal. Det er et Menneske, der skal komme ud af Opdragelsen, ikke en Troende eller en Ikke-Troende.

XXII. STATEN OG BØRNENE.

1. Familien er paa det moderne Kulturtrin ingen aldeles afsluttet Verden, saaledes som den patriarkalske Familie var, derkun gennem sit Overhoved stod i Forbindelse med det større Samfund. De enkelte Individers, ogsaa Kvindens og Barnets, Ret til selvstændigt Liv er blevet anerkendt, og det er Statens Sag at hævde denne Anerkendelse. De Krav, Staten stiller overfor Familien, bero dels umiddelbart paa dens Kald til at beskytte de Svage, dels derpaa, at Familiens Medlemmer ogsaa ere Statens Medlemmer og maa fyldestgøre de Betingelser, som derved udkræves.

Saaledes hævder Staten det ufødte og nyfødte Barns Ret til at existere og tillader Ingen at erklære noget andet Individ for overflødigt eller for uberettiget eller uskikket til at være til. Selv hvor Udsigterne for det Individ, der begynder sin Tilværelse, synes at være nok saa mørke, kan en saadan Myndighed til at overskære den én Gang anlagte Livstraad ikke tillægges Nogen.

Staten tager sig fremdeles af de forladte Børn og holder Forældrene til at gøre deres Pligt, hvor deres egen Samvittighed og Forældrefølelse ikke driver dem dertil. Den beskytter Børnene mod Forældrene. Det viser sig nemlig, at den moderlige og faderlige Følelse kan sløves og udryddes af Nød, Skam og andre Aarsager, og hvor Familieforholdet saaledes ikke yder tilstrækkelige Motiver til at fyldestgøre, hvad Velfærdsprincipet fordrer, træder det større Samfund til, skønt det ikke kan løse Opgaven saa godt, som det snevrere under sunde Forhold kan. Det er i Kraft af dette Princip, at Staten fører Tilsyn med og indskrænker Anvendelsen af Kvinder og Børn i Fabriker, skønt den neppe endnu har gjort nok for »at sikre Barnets Ret til dets Moders Bryst«. I Kraft af dette Princip burde Staten ogsaa tvinge Forældrene til at vedkende sig deres Børn, hvad den imidlertid for de uægte Børns Vedkommende fordetmeste ikke gør. Overfor uægte Børn følger Staten en barbarisk Regel: mater semper certa, Moderen er sikker, hende holde vi os til. Byrden lægges overvejende over paa Moderen. Barnets Ret til Faderens Navn anerkendes ikke; og selv hvor Faderen paavises, bestemmes hans Bidrag til Barnets Underhold efter Moderens, ikke efter hans egen sociale Stilling. Endnu i det tyske Riges nye borgerlige Lovbog hedder det (§ 1567): »Et uægte Barn og dets Fader gælde ikke som beslægtede«; — i det oprindeligeUdkast stod endog: »Mellem et uægte Barn og dets Fader bestaar intet Slægtskab«. Et slaaende Exempel paa Forskellen mellem juridisk og moralsk Tankegang! — Naar en saadan Ordning forsvares ved, at ellers vilde løse Forbindelser

begunstiges og Ægteskabets Anseelse svækkesGoos: *Almindelig Retslære*. I, p. 544—551., overser man, at der her foreligger en umiddelbar og naturlig Adkomst for Barnet, som ikke kan skydes til Side for fjernereliggende og ubestemte Hensyn. Man lader her faktisk Barnet lide for Forældrenes Synder, — atter et barbarisk Princip, som den mere udviklede etiske Følelse ellers har forkastet. Barnets Ret til Faderens Navn vil desuden gøre, at der føles større Betænkeligheder ved at sætte Børn i Verden udenfor ÆgteskabDog synes de statistiske Erfaringer her at modsige hverandre. Smlgn. Oettingen: *Moralstatistik*. 3. Aufl. p. 323 med Rümelin: *Reden und Aufsätze.* Neue Folge. p. 620. Rümelin hævder, at den franske Regel: la recherche de la paternité est interdite, styrker Kvindens Modstandskraft overfor Forføreren.. En lettere Adgang til at indgaa lovformeligt Ægteskab vil indskrænke Antallet af de Forbindelser, af hvilke uægte Børn udspringe; Indførelsen af borgerligt Ægteskab skal saaledes i flere Lande have medført Aftagelse af uægte Barnefødsler. Det maa derhos ikke glemmes, at saadanne Forbindelser langtfra ere den værste, mest nedværdigende Form, under hvilken Menneskenes Mangel paa Evne til at virkeliggøre Kønsforbindelsens Ideal, det frie Monogami, viser sig.

2. Ogsaa Barnets aandelige Udvikling maa Staten værne om, baade fordi den skal beskytte de Svage, og fordi Barnet ellers ikke kan komme til at fyldestgøre, hvad Staten fordrer af sine Borgere. Hvor Forældrene ikke kunne eller ikke ville sørge for deres Børns Undervisning, griber Staten derfor ind med Magt. Den maa ogsaa her ofte beskytte Børnene mod Forældrene, naar disse for at drage Fordel af Børnenes Arbejde holde dem borte fra SkolenDe engelske Arbejdere have indset dette Punkts Betydning baade for Børnene og for hele Arbejderstanden. De engelske Fagforeninger have ivrigt virket for Indførelsen af Skoletvang. (L. Brentano: *Die Arbeitergilden der Gegenwart*. II, p. 100).. Hvor Forældrene af egen Driftsørge for Barnenes Undervisning, har Staten kun at forvisse sig om, at det Minimum af Kundskab, den fordrer, er tilstede.

Naar man har ment, at Staten herved begaar Indgreb i Forældrenes Ret, gaar man ud fra, at Børnene ikke have nogen selvstændig Ret, som Forældrene kunne krænke dels af Ligegyldighed, dels af Uvidenhed, dels af Egennytte. Erfaring viser, at en Kontrol med Forældrene i denne Henseende ikke kan undværes, og den ligger utvivlsomt (hvad dog først Læren om Staten nærmere kan begrunde) indenfor Kredsen af Statens Opgaver. Staten maa have Myndighed til at fordre, at ethvert normalt Barn skal have de Kundskaber, som ere nødvendige forat være Borger i den.

At det er Barnets Ret, det her gælder om, er ogsaa udtalt i den danske Grundlov, hvis § 85 lyder: »De Børn, hvis Forældre ikke have Evne til at sørge for deres Oplærelse, ville erholde fri Undervisning i Almueskolen«. I det første Udkast til denne Paragraf var der derimod Tale om Forældrenes Ret til at faa fri Undervisning for deres Børn, naar de ikke selv kunde bestride denne. Omarbejdelsen motiveredes paa den grundlovgivende Rigsdag udtrykkeligt ved, at »det dog ikke er Forældrene, men Børnene selv, hvem den her omhandlede Ret tilkommer«. — I den tilsvarende Bestemmelse i tyske Forfatninger (stammende fra den tyske Rigsforfatning af 1849) er der ogsaa Tale om en Ret for Børnene. Forældremagten indskrænkes, forat en almindelig menneskelig Grundrettighed kan beskyttesSmlgn. Rümelin: *Ueber das Object des Schulzwanges.* (Reden u. Aufsätze. Neue Folge), p. 475..

Man behøver ikke at frygte for, at man derved skal forminske Forældrenes Ansvar. Spencer har, ledet af denne Betænkelighed, gjort Indsigelse mod al Statsundervisning. Han fordrer Familie og Stat aldeles holdte ude fra hinanden og er overbevist om, at begge kun kunne trives ved at staa hinanden saa fjernt som muligt*Principles of Sociology*. I. p. 738 ff.. Hertil er at sige, at man jo dog ikke tager det etiske Ansvar fra et Menneske, fordi man sørger for, atNoget bliver gjort, som han vel er den Nærmeste til at gøre, men som han alligevel ikke kan eller vil gøre. Staten udøver her en hjælpende, supplerende Virksomhed. Familie og Stat ere ganske vist meget forskellige i deres Væsen, men de have for en Del fælles Formaal, da Familiens Medlemmer ogsaa ere Statens. Det større Samfund træder til, hvor det mindre af en eller anden Grund ikke udfører sit Hverv. Det, som fordres, er et Minimum, og det staar stedse Forældrene frit for at gaa saa langt ud over dette, som de kunne og ville. —

En videregaaende Uddannelse kan Staten tilbyde, og kan stille den som Betingelse for at opnaa offentlige Hverv, men maa ikke paatvinge den. Det samme gælder om den religiøse Livsanskuelse. Staten kan benytte sin

Indflydelse til at virke for, at de forskellige aandelige Retninger i Folket frit kunne udfolde sig, men maa lade det være de enkelte Hjems Sag, i hvilken Retning Barnets religiøse Liv skal ledes. Dens offentlige Læreanstalter bør nærme sig saa meget til Konfessionsløshed, som det idethele er muligt.

B. DET FRIE KULTURSAMFUND.

XXIII. FRIHED OG KULTUR.

1. Allerede ved Familielivet maatte Maalestokken for Udviklingen være den: i hvilken Grad det enkelte Individ stod ikke blot som Middel, men som Formaal. Denne Maalestok maa finde endnu større Anvendelse ved det frie Kultursamfund. Til Familien hører Individet, ogsaa førend det har naat sin Modenhed; men det frie Kultursamfund, der bliver til ved Individernes Sammenslutning om fælles eller forbundne Formaal, forudsætter, at Individerne møde med modne og udviklede Kræfter til at arbejde i deres Formaals Tjeneste.

Indenfor Familien arbejdes der ogsaa for Kulturformaal, men der er Forbindelsen mellem Individerne det Første, det til Grund Liggende, og de fælles Bestræbelser ere en Følge af denne Forbindelse. I Kultursamfundet er det omvendt de fælles Formaal, som vække fælles Bestræbelser og derved foraarsage Forbindelser mellem Individerne.

Friheden og Kulturen ere de to Begreber, som i Forening tydeliggøre det frie Kultursamfunds Væsen. De kunne synes at staa i en vis Modsætning til hinanden: Friheden isolerer, Kulturen forener; ved Friheden betones Selvstændigheden, ved Kulturen Hengivelsen. Men de ere meget nøje knyttede til hinanden.Saasnart Livets Gang fører det med sig, at Mennesker ere fælles Betingelser underlagte, have fælles Skæbne, fælles Fare, fælles Fjender, fælles Arbejde eller fælles Leg, vil der udvikle sig en *Solidaritetsfølelse* mellem dem, som gør, at Frihed og Hengivelse gaa i Et. Den Enkeltes Selvstændighed hindres da ikke, men muliggøres netop ved, at han virker sammen med de Andre eller for de Andre. Kulturens Udvikling er ikke mulig uden en saadan Solidaritet, da den stiller Opgaver, der kun kunne løses ved et Arbejde, der overstiger den Enkeltes Kræfter. Men tillige ere Kulturopgaverne saadanne, som ikke blot komme den Enkelte til Gode. Kulturen frembringer Goder, der direkte eller indirekte kunne faa Betydning for Alle, og gennem Kulturarbejdet virker den Enkelte saaledes for Noget, der er mere omfattende end hans egen lille Verden. Ved at blive delagtig i Kulturarbejdet udvikles Mennesket derfor baade gennem den Solidaritet, Arbejdsfællesskabet frembringer, og gennem den personlige Indleven i universelle Formaal, som er Kulturens bedste Frugt.

Ofte kan der være en lang Skole at gennemgaa, inden Fællesskabet i Arbejde og i Formaal ret bliver til. Der foregaar da en Opdragelsesproces, som kan være streng og haard. Trægheden og Raaheden, Egoismen og Blindheden maa overvindes, men kunne gøre stærk Modstand. Livet i Kultursamfundet er fra denne Side set en Fortsættelse af den Opdragelse, der finder Sted indenfor Familien. Og det er stedse Kulturlivets vigtigste Betydning at virke opdragende og udviklende paa det personlige Liv. Hele Menneskehedens Historie kan betragtes som en Opdragelsesproces, der aldrig bliver afsluttet, men særligt træder frem, naar det er nye Formaal, der skulle arbejdes frem, og naar Fællesskabet i Virken for disse Formaal derfor først skal frembringes. Naar der allerede har dannet sig et Samfund om et vist Kulturformaal som Midtpunkt, er Opgaven for det enkelte Individ at leve sig ind i den færdige Kultur. Det bestemmes da i sin Udvikling ved Traditionen; Efterligning og Suggestion spille en stor Rolle uden at det mærkes; færdige Forestillingsforbindelser og Forskydningsresultater komme det til Gode og bestemme det Niveau, fra hvilket det begynder sin Udvikling,og udfra hvilket der saa — hvis Selvstændighed og Kritik vaagne — kan indledes nye Opdragelses- og Forskydningsprocesser.

2. Man opstillede i det 18. Aarhundrede den personlige Frihed som en selvindlysende MenneskerettighedI

Teorien har Kant bedst formuleret Retten til personlig Frihed: »Frihed (Uafhængighed af enhver Andens tvingende Vilkaarlighed), saavidt den kan bestaa med enhver Andens Frihed efter en almindelig Lov, er den eneste oprindelige, ethvert Menneske som Menneske tilkommende Ret«. (*Rechtslehre*, 2. Ausg. Königsberg 1798. p. XLV). — I Praxis proklameredes denne Menneskerettighed i de nordamerikanske Fristaters Uafhængighedserklæring, hvor det hedder: »Vi anse følgende Sandheder for selvindlysende: at alle Mennesker ere skabte lige; at de af deres Skaber ere begavede med visse uafhændelige Rettigheder, og at blandt disse findes Liv, Frihed og Stræben efter Lykke.« — (Det behøver vel ikke at bemærkes, at Frihed i den Betydning, hvori Ordet her bruges, ikke har noget at gøre med den »Villiens Frihed«, som blev drøftet i Kap. V).. Men en selvindlysende og absolut Ret kan Friheden ikke siges at være. Den er et afledet Princip. Den behøver en Begrundelse, og denne sker ved Slutninger ud fra Velfærdsprincipet, af hvilket, som vi allerede have set (VIII, 6), den frie Personligheds Princip udspringer gennem en psykologisk Betragtning. De personlige Væsener ere de Centralsteder i Verden, hvor Livets Værdi føles; en Krænkelse af et saadant Væsens uhindrede og harmoniske Livsudfoldelse strider derfor mod Velfærdsprincipet. Ethvert Indgreb i Personlighedens frie Udvikling maa begrundes ved Hensynet til selve denne Udviklings fortsatte Forløb; det kunde jo være, at en Hæmning i det enkelte Øjeblik eller paa det enkelte Punkt var nødvendig, forat den hele Udvikling kunde gaa saa frit og harmonisk for sig som muligt. Paa Grund af den nøje Sammenhæng mellem Frihed og Velfærd, er Friheden selv et Formaal. Men den er tillige et Middel, der anvises af Velfærdsprincipet. Ti uden et selvstændigt og harmonisk Liv hos de Enkelte kan Slægtens Liv idethele ikke gaa frem. Initiativet, den nye Begyndelse til det Store og Gode, bliver kun til, naar Livet faar Lov at røre sig frit hos de enkelte Individer. Tvang og Autoritet ville her være utilstrækkelige; de kunne forslaa til en Tid at holde det en Gang Erhvervede fast, — og dog vil dertil selvstændig Værdsættelse af det Overleverede og til Begejstring for at hævde det kræves en aandelig Frihed og en Uafhængighed af materielle Skranker, som ikke blive til, hvor de Enkelte ere Herredømme og Formynderskab underlagte.

Men skønt vi saaledes nok kunne skelne mellem *Friheden som Maal* og *Friheden som Middel*, hænge de nøje sammen og betinge hinanden. For at kunne have Friheden som Middel, maa man tildels have opnaaet den som Maal; forat kunne virke som Kraftcentrum maa man have opsamlet Kraft i sig. Og omvendt: kun gennem fri Brug af sine Kræfter bliver man en virkelig Personlighed. Vi genfinde atter her det aristoteliske Princip: vi blive kun frie ved at handle med Frihed. Heri ligger netop det Vanskelige ved Frihedsprincipets Anvendelse. Ikke blot er Friheden et afledet Princip, men det kan ofte — baade som Maal og Middel — kun indirekte anvendes, da de Individer, der skulle gøres frie, kunne behøve Støtte og Omsorg forat naa saa vidt, at de kunne virke paa egen Haand. Anvendelsen af aandelig og fysisk Magt kan være berettiget i Frihedens Navn; men Anvendelsen af Magt eller Tvang, Autoritetsprincipet i enhver Form, er dog stedse afledet i Forhold til Frihedsprincipet, ligesom selve Frihedsprincipet er det i Forhold til Velfærdsprincipet. Velfærd er Maal; Frihed er baade Maal og Middel; men Autoritet er egentligt kun Middel, et Middel, som skal forsvinde, naar Maalet er naat.

Kun naar Autoriteten indtager den herved anviste Plads, er den af etisk Natur. Mellem Autoritetsprincipet og Frihedsprincipet staar den store Kamp i Historien. Det er de to Kræfter, hvis Vexelvirkning bestemmer den sociale Udvikling. De have hver sin Tid og sit Omraade, som bestemmes ved Velfærdsprincipet. — Det gør en meget stor Forske], om Autoriteten anvendes som Opdragelsesmiddel eller som ubetinget Princip. Den hele Aand og Maade bliver en anden, hvor den betragtes som Middel, end hvor den betragtes som Maal. Naturligvis forudsættes det her, at Anerkendelsen af, at Autoritetsanvendelsen kun er Middel, er oprigtig. Ti det er meget vel muligt at have en abstrakt Begejstring for Friheden som et fjernt Maal og dog i sin virkelige Færd anvende Magt og Myndighed paa den mestbrutale Maade. Det er en af de mange Former, i hvilke den altid betænkelige og ikke altid ærlige Distinktion mellem Teori og Praxis fremtræder. Maalestokken for Kulturens og Kultursamfundets Udvikling bestaar i den Grad, i hvilken Friheden ikke staar blot som en teoretisk Ide, men — baade som Maal og som Middel — ligger til Grund ved de enkelte Livsforholds Ordning.

Ved at opstille Frihedsprincipet som det underordnede Princip, der først og fremmest udledes af det almindelige Velfærdsprincip; skille vi os fra Bentham, for hvem Sikkerhed og Lighed stod som de første afledede Principer.

Men det er klart, at Sikkerheden kun faar sin Værdi som Betingelse for fri Besidden, Nyden og Virken. Usikkerhed hæmmer, kuer og deler. Det er ikke Friheden, der er Betingelse for Sikkerheden, men omvendt. Og hvis man vil Sikkerhed for enhver Pris, kommer det let til at gaa ud over Friheden. Der maa voves, forat Udviklingen kan gaa fremad, og det er ved ethvert saadant Vovestykke Tilliden til de frie Kræfters Virkninger, som holder oppe. Ved at fæste sit Blik paa Sikkerheden i første Linie kommer man let til at tilstoppe Udviklingens Kilde. Af Frygt for Faren ved at fortsætte Livet stanser man Livet. Ogsaa hvad Ligheden angaar, er det klart, at den er en underordnet Livsbetingelse. Hvad det gælder om, er at faa det personlige Liv frem i de Enkelte. Men da disse, jo mere deres Natur kendes, vise sig at frembyde kvantitative og kvalitative Forskelligheder, ville de kun i rent udvortes Forhold kunne behandles aldeles ens. Den fordelende Retfærdighed kræver, som vi allerede have set (III, 9; IV, 2; XI, 9), en dybtgaaende Individualisering. Ogsaa Ligheden er da en Betingelse, der er Friheden underordnet. Fordelingen af materielle og aandelige Goder og Fastsættelsen af de Fordringer, der med Hensyn til materiel og aandelig Kultur ere at stille til de Enkelte, maa ske med Henblik til deres Evne til at fyldestgøre Frihedsprincipet, altsaa til deres Evne til at udvikle sig frit og harmonisk og til at virke med Frihed i Kulturformaalenes Tjeneste.

3. Det var det 18. Aarhundredes store Ære, at det opdagede Frihedsprincipet og dermed fastslog en af de vigtigsteBetingelser for en højere menneskelig Samfundsorden. Men i sin Begejstring over det nye Princip oversaa man ikke blot dets afledede Natur og de Begrænsninger, det underligger; man opstillede ogsaa som selvindlysende og oprindelig Rettighed, hvad der først efterhaanden har arbejdet sig frem i Historien og stedse kan tilnærmelsesvis kan virkeliggøres gennem historisk Udvikling.

Ufriheden opstaar ved Arbejdets Deling. En af de simpleste Former for Arbejdsdeling er den, at den Stærkere læsser alt ubehageligt Arbejde paa den Svageres Skuldre. Kvinder og Børn var de første Slaver. Den overvundne Fjende gøres til Slave, naar de kannibalske Instinkter ikke fører til, at han strax fortæres. Den økonomiske Interesse virker, hvor etiske Motiver endnu ikke kunne virke. Medens et omvankende Jægerfolk ofte vil være nødt til at skille sig ved de Overvundne, vil et Nomadefolk eller en agerdyrkende Stamme finde sin Regning ved at benytte sig af deres Arbejdskraft. Hvad der først grundlægges af egoistiske Motiver og betegner et økonomisk Fremskridt, bliver til et etisk Fremskridt, idet Samlivet og den Omsorg for Andre, som egoistisk og økonomisk Interesse motiverer, udvikle Sympatien, i hvert Tilfælde til en vis Grad. Det er i Herrens egen Interesse, at Slavens Sundhed og Kraft ikke lide. Dette Forhold træder især frem, hvor der findes Livegenskab eller Vornedskab, ikke personligt Slaveri. Ogsaa dette skyldes Egoisme og økonomiske Motiver. Livegenskabet kan opstaa dels ved Erobring, dels ved Overgang fra personlig Slavestilling til Bundethed ved Jorden, dels ved at frie Mænd i farefulde Tider give sig under Mægtigeres Beskyttelse, og dette Beskyttelsesforhold saa — maaske ved vilkaarlig Tvang fra Beskytterens Side — gaar over til Stavnsbundethed. Dets Udvikling forudsætter, at der henligger store Omraader af udyrket Jord, som kun paa denne Maade kunne gøres frugtbringendeMotivet til Stavnsbaandets Indførelse i Danmark var Ønsket om at hindre Bønderne i at flytte fra de ufrugtbare til de frugtbare Egne, hvorved mange Godser vilde komme til at mangle Arbejdskraft. V. Falbe Hansen: *Stavnsbaandsløsningen og Landboreformerne*. I, p. 6.. Den Livegne har et større

personligt Spillerum end Slaven, flere Motiver til Arbejde og Selvudvikling. Og Forholdet mellem Jorddrot og Livegne behøver *ikke blot* at være et Magtforhold. Jorddrotten har den Pligt at værne om sine Undergivne, og han staar som Mellemled mellem dem og den øverste Statsmagt. Samfundet frembyder en Række af Trin, hvor det højere Trin værner om det laveres materielle og aandelige Vel, medens det lavere med Troskab og Tillid følger det højere i Kamp og Arbejde for materielle og aandelige Formaal. Arbejdsdelingen bliver nu den, at Nogle skulle øve Sværdets og Aandens Værk, beskytte Samfundet og tænke for det, medens Andre til Gengæld skulle besørge det materielle Arbejde. En saadan Arbejdsdeling fandtes allerede — med personligt Slaveri som Grundlag — hos Grækerne, og opstod ogsaa — med Livegenskab som Grundlag — i den kristelige Middelalder, kun at her Sværdets og Aandens Arbejde øvedes af forskellige Stænder. Da Ridderen hørte op at kæmpe, og da Andre end Præsten begyndte at tænke, var den etiske Berettigelse af denne sociale Ordning forbi. Frihedsprincipet havde allerede den stoiske FilosofiDen første principielle Bekæmper af Slaveriet synes dog

Antisthenes, Stifteren af den kyniske Skole, at have været. Han kom til sit Resultat især ad to Veje. Mennesket maa begrænse sine Fornødenheder forat bevare sin aandelige Frihed: men saa maa det ogsaa kunne undvære Slaver! Og selve den aandelige Frihed kan findes hos Slaven; det sande Slaveri er Afhængighed af sanselige Lyster; den ydre Forskel mellem Slave og Herre har ingen væsentlig Betydning. Det er muligvis især Kynikerne, Aristoteles polemiserer imod i sin Statslære. (Joël: *Der echte und der xenophontische Sokrates*. II, 2. p. 569—574. Kfr. I, p. 406 f.). Den kyniske Tankegang blev fortsat af Stoikerne, især efterat Karneades havde vist, at Slaveriet stred mod den stoiske Etik. (Smlgn. Schmekel: *Die Philosophie der mittleren Stoa*. p. 228. 378 f.). Paa en med Kynisme og Stoicisme analog Maade virkede Vedantalæren og Buddhismen i Indien. (Deussen: *Geschichte der Philosophie*. I, 1. p. 163). og Kristendommen udtalt uden at drage de praktiske, sociale Konsekvenser af det (hvilket igen hang sammen med, at de kun betragtede Friheden som Maal, ikke ogsaa som Middel). Nu kom den Tid, da det kunde proklameres som socialt Princip. Men at dette kunde ske paa praktiskMaade, skyldes den Omstændighed, at Friheden allerede længe havde rørt sig. Paa Industriens og Handelens Omraade havde der virket Mennesker, som hverken vare Livegne eller Jorddrotter. Det var deres Erfaringer og den ved disse Erfaringer vundne Tillid til de frie Kræfter, som bevirkede den store Tilslutning til Frihedsprincipet. Ved den store Række Emancipationer, der begynder i sidste Halvdel af det 18. Aarhundrede, virke økonomiske og etiske Motiver sammen, ligesom paa tidligere Udviklingstrin.

Kun paa raa Trin af Menneskevirksomhed kunne Slaver og Livegne gøre Fyldest. De have ikke den store Interesse for Arbejdet som de frie Mænd. Fra en af de Egne i Danmark, hvor Bønderne i det 18. Aarhundrede stod højest, og hvor Hoveriforholdene vare bedst ordnede, blev det udtalt, at ti Hoveriarbejdere ikke udrette saa Meget som to lejede Arbejdere. Slaver og Hoveriarbejdere staa sig ikke ved at gøre Mere, end der lige netop forlanges af dem; det vilde jo kun føre til, at Fordringerne for Fremtiden forhøjedes. De have ingen Grund til at vise særegen Omsorg for Redskaber og Materiale, som ikke tilhører dem. Hvad der spildes, er kun til Tab for Herren. Emancipationerne have derfor nok saa meget været til Fordel for Arbejdsgiverne som for Arbejderne, og Bondeemancipationen har medført en større Produktivitet af JordenSmlgn. Roscher: *Die Grundlagen der Nationalokonomie* § 71. — v. d. Goltz: *Landwirthschaft* (Schonbergs Handbuch. 1. Udg. I). p. 580. — I et (hos Henry George: *Social Problems*. Kap. 15 aftrykt) Brev fra en tidligere Slaveejers Søn hedder det: »Planterne ere fornøjede med Forandringen. De sige: »Hvor dumt var det ikke af os at føre Krig for Slaveriets Skyld! Vi faa Arbejdet billigere nu. end da vi ejede Slaverne.« Hvorfor faa de det billigere? Fordi de i Form af Renter tage Mere af Negerens Arbejde, end de kunde under Slaveriet; ti den Gang vare de nødte til at yde ham tilstrækkelig Føde, Klæder og Lægebehandling forat holde ham rask, og de nødtes af deres Samvittighed og af den offentlige Mening saavel som af Loven til at underholde ham, naar han ikke længere kunde arbejde. Nu ophører deres Interesse og deres Ansvar, naar de have faaet alt det Udbytte ud af ham, de formaa.« — Falbe Hansen: *Stavnsbaandsløsningen og Landboreformerne*. I, p. 145: »Hoveriets Fastsættelse og Afløsning, Udskiftningen, Afløsningen af Naturafgifterne m. m. vare Reformer, der ligesaa meget vare i Godsejernes Interesse som i Bondens. De bevirkede, at Jordens Udbytte steg, og at dens Værdi forøgedes; men det maatte jo nærmest komme dens Ejer, Godsejeren, til Gode.« (Se ogsaa p. 68. 101. 149). Det er gaaet paa samme Maade paa det industrielle Omraade; især er Arbejdsdagens Forkortelse ogsaa kommen Fabrikejerne til Gode (se nedenfor XXVI, 14)..Paa den anden Side, — hvor Arbejdet var af den Natur, at det øvede Arbejdernes Kraft og Intelligens, dér fremtraadte baade Trangen til og Nødvendigheden af personlig Frihed. Haandværkerne have derfor i Regelen opnaat denne før Landarbejderne. Den aandelige Selvstændighed vækkes ved Følelsen af Selvvirksomhed og Tilliden til sine egne Kræfter. Den frie Stræben overføres fra det ene Omraade til det andet. Naar det fysiske Arbejde gaar bedst med Frihed, saa maa det aandelige Arbejde ogsaa gaa bedst med Frihed.

Men en vis aandelig Udvikling er overalt nødvendig, forat Trangen til Frihed skal føles. Ufrihed føles kun som et Onde af den, der stræber ud over de Skranker, der ere satte ham. Den Slave, der har en mild Herre, kan ofte langt bedre og sikrere faa sine materielle Fornødenheder tilfredsstillede end den frie Mand. Slaven føler sig ofte som et Barn og ønsker ligesaalidt Frihed, som Barnet ønsker at forlade sit Hjem. Han holdes borte fra enhver Lejlighed til at anstille SammenligningerDet var i de nordamerikanske Slavestater under streng Straf forbudt at lære en

Slave at læse og skrive, endsige at indføre Bøger, der handlede om Slaveemancipationen. Lyell: *Reisen in Nordamerika*. Deutsche Uebers. p. 118. 120. — Lyell anfører ogsaa Exempler paa, hvor glade og stolte Negerslaver kunde være ved deres Stilling. »Jeg tilstaar,« siger den berømte Naturforsker, »at man kan tænke og filosofere over denne ejendommelige og interessante Art af Forfængelighed, indtil man i den finder Beviset for den yderste sociale Nedværdigelse; men det første Indtryk, den gjorde paa mig, var meget trøstende, saa at jeg umuligt kunde føle en smertelig Medlidenhed med Folk, der følte sig saa overordentligt tilfredse.« Paa lignende Maade finder man undertiden i Lande, hvor der hersker Polygami, at en Kvinde er stolt af sin Hands mange Hustruer: det er Tegn paa, at det er en mægtig og rig Mand, hun er gift med., og nye Ønsker og Drifter opstaa derfor ikke saa let hos ham. (Smlgn.VII, 3). Da Trangen til Frihed mangler, føles Ufriheden ikke som et Onde. Trællens Stilling nærmer sig paa tidligere Kulturtrin til Barnets og behøver ikke at være forbunden med den Nedværdigelse, som man paa et senere og højere Kulturtrin finder i denne Stilling. Tvertimod kan der, især naar den hele Ordning betragtes som en Naturorden, som Noget, der ikke kan være anderledes, og naar fælles Erfaringer i Lykke og Ulykke komme til at virke, udvikle sig et hjerteligt Forhold mellem Trællen og hans Herre, som mellem Kammerater og Medstridende. Overfor et saadant Forhold vilde Forkyndelsen af Frihedsprincipet virke opløsende. Intetsteds viser det sig som her, hvorledes de almindelige Principers Værdi betinges i hvert enkelt Tilfælde ved de specielle Forhold, de skulle anvendes paa. Hvad enten Ufrihedstilstanden har hin idylliske og hjertelige Karakter, som antydedes, eller den bliver en Undertrykkelsestilstand, hvor Magten og Herredømmet ikke bruges til Værn, men til at tilfredsstille Lunefuldhed, Magtsyge og Nydelsessyge, saa vil en lang Ufrihedstilstand — for den Enkelte og for Slægten — ikke paa én Gang kunne afløses af en Tilstand, hvor Friheden kan ytre sig baade som Middel og Maal.

Da Udviklingen hæmmes, saalænge Ufriheden bestaar, idet baade Drift og Midler mangle til den, kan man ikke vente, at den blotte Proklamation af Friheden strax skal hidføre en helt ny Tilstand. Frihedens første Virkninger ere sjeldent aldeles heldige. Der foregaar jo en Overgang til helt nye Livsvilkaar, som Individets Natur endnu ikke har kunnet lempe sig efter. De Frigivne havde et ilde Ry paa sig i Rom. Hverken Negerslaverne eller de russiske Bønder kunde strax bruge deres Frihed paa rette Maade. Om Virkningen af Landboreformerne paa de danske Bønder udtales der paa Grundlag af en historisk UndersøgelseFalbe Hansen, p. 87.: »Reformernes væsentligste Betydning for Nationens Økonomi var den, der fremkom ved, at Bondestandens moralske og intellektuelle Niveau blev højnet. Landboreformerne virkede ganske vist ogsaa umiddelbart til at ophjælpe Landbruget . . . men endnu større var vistnok den middelbare, den indirekte

Indflydelse, der fremkom gennem Reformernes opdragende Indvirkning paa Bondestanden og paa Befolkningen som Helhed. Det er imidlertid indlysende, at denne indirekte Virkning først kunde vise sig sent. En Slægt af forkuede, trælbundne Bønder bliver ikke paa én Gang forandret, fordi den blotte Frihedserklæring udstedes; der maa en helt ny Generation til forat se Virkningen heraf give sig Udslag i Landbedriften. Og hvad t. Ex. Hoveriet angaar, da kunde en af dettes værste Ulemper, at Bonden vænnede sig til at arbejde trægt, og at Husbonden ødslede med Arbejdskraften, først sent forsvinde; man har endog ment at spore Hoveriets Eftervirkninger i Landmændenes Arbejdsmaade mere end et halvt Aarhundrede efter dets Afskaffelse.« — Med ét Slag forandrer Menneskenaturen sig nu engang ikke. Først efterhaanden, gennem Overgangstilstande, der maaske vare i flere Slægtled, vil Modenheden kunne naas. Og naas fuldstændigt kan den kun gennem selve Brugen af de frie Kræfter. Det gælder om at finde foreløbige Former, i hvilke Selvvirksomheden kan bevæge sig, indtil den formaar at paatage sig de større Opgaver.

4. Man satte ved Proklamationen af Menneskerettighederne Formen over Indholdet, ja mente endog, at Formen kunde gøre det Hele. Man oversaa, at den Grad, i hvilken Friheden til en given Tid kan virkeliggøres og gennemføres, beror paa en hel Række forskellige sociale Forhold. Indenfor den gamle Samfundsorden vare Grænserne snevert dragne, og der var tunge Byrder at bære. Men af dem blandt de Privilegerede, der opfattede deres Magt som et overdraget Hverv, udvistes der en Omsorg og en faderlig Følelse, som gjorde, at de Afhængige aldrig kunde føle sig aldeles forladte. Nu derimod, da Pligten faldt bort med Magten, stødtes det emanciperede Individ ud i Verden med sit Frihedsbrev i Haanden uden maaske at vide, hvad det egentligt skulde

bruge sin Menneskerettighed og sin Frihed til. Et Beskyttelses- og Pietetsforhold blev pludseligt forvandlet til et Retsforhold. Dette traadte ikke mindst frem ved Ophævelsen af de gamle Lav og de dertil knyttede Institutioner. Man ophævede derved enhver Organisation af Arbejdet og overlod til de Enkelte at fægte sig frem med egne Kræfter. — Karakteristisk nok var det den samme Tid, i hvilken man gjorde enskarp Adskillelse mellem Etik, Nationaløkonomi og Retslære og mente her at have tre aldeles sondrede Omraader for sig. I Nationaløkonomi skulde der kun tages Hensyn til Erhvervsdriften; lod man blot den frit Spil, vilde Menneskenes økonomiske Interesser af sig selv komme i Harmoni. I Retslæren skulde der kun søges Betingelserne for en saadan ydre, mekanisk Ordning, at Sikkerhed og Frihed for Alle blev mulig; den skulde holde sig til den ydre Handlen (Legaliteten) og ganske se bort fra Sindelaget (Moraliteten).

Man gik tillige ud fra en Opfattelse, der betragtede ydre Forhold, Opdragelse og sociale Vilkaar som eneste Aarsag til alle Forskelligheder mellem Mennesker. Alle Mennesker — mente man — vare lige i Natur og Begavelse; det var kun de ydre Forhold, under hvilke de udviklede sig, der medførte Forskellighederne. Adam Smith, hvis Anskuelser fik saa stor Indflydelse paa den almindelige Opfattelse af sociale Spørgsmaal, gik saaledes ud fra at Forskelle i Karakter og Begavelse ikke saa meget skrive sig fra Naturen som fra Vane, Levevis og Opdragelse, ikke saa meget ere Aarsager til Arbejdets Deling i Samfundet, som Virkninger af denne*Om Nationalvelstands Natur og Aarsag*. Dansk Overs. I, p. 25. — Smith havde denne Lære fra Helvetius. (*De l'esprit*. III, chap. 26—27). — Endnu James og Stuart Mill hyldede den.. Naar man da aabnede alle Bomme og holdt al Tvang borte, syntes der at være Udsigt til, at Alle kunde naa frem. Retfærdighed maatte fordre, at Betingelserne blev lige for Alle, og heller ikke Naturen gav, mente man, den Ene noget Forspring for den Anden.

Man ledede herved endnu et Skridt videre. Man forbød endog alle frie Associationer. Eller rettere, man kunde, efter hvad man havde erfaret ved de gamle Lavs Udartning, ikke tænke sig nogen Association uden Tvang og Tyranni. Turgot fik ved et Edikt af 1776 Lavene ophævede. Han saa (som det udtales i Indledningen til dette Edikt) Kilden til alle Onder paa det industrielle Omraade i den Ret, Haandværkere af samme Fag havde haft til at samles og forene sig i Foreninger. Enhver fik nu Ret til at udøve, hvilket Haandværk eller hvilken Handel hanvilde; men det blev forbudt alle Mestre, Svende og Arbejdere under nogetsomhelst Paaskud at danne Samfund og Foreninger. Da Turgot blev styrtet, blev denne Reform ophævet, ligesom alle hans andre Reformer; men Revolutionen optog den igen. En Lov af 14. Juli 1791, altsaa fra Revolutionens første Tid, erklærede Tilintetgørelsen af alle Korporationer af dem, der havde samme Stand og Gerning, for en af den franske Forfatnings Grundvolde og forbød Genoprettelse af saadanne Samfund under nogensomhelst Form. Man havde ikke Lov at samle sig og under bestemte Former raadslaa om sine »foregivne fælles Interesser« (interêts prétendus communs)!Léon Say: *Turgot*. Paris 1887. p. 150—159. — Taine: *La Révolution*. I. p. 221 f. — Det skyldes sikkert en agitatorisk Brug af Historien, naar Karl Marx (*Das Kapital*. 2. Udg. I. p. 772) fremstiller Loven af 14. Juni 1791 som et Angreb af Bourgeoisiet paa Arbejdernes Frihed. Dette Skridt er karakteristisk for den abstrakte og overspændte Opfattelse af Frihedsprincipet. Man frygter Associationerne, fordi de let kunne frembringe nye Forskelligheder, nye ejendommelige sociale Grupper, og i sin Iver forat værne Friheden mod denne Fare gaar man saa vidt, at man indfører en af de allerværste Indskrænkninger i Friheden ved Forbuddet mod fri Sammenslutning med Andre. Ja, man tillægger endog Statsmagten Myndighed til at afgøre, hvorvidt man idethele har Interesser sammen med Andre! Den nævnte franske Lov er et betegnende Exempel paa Tilbøjeligheden til kun at have den Fare for Øje, som ligger nærmest, og at vise saa stor Iver forat afværge den, at man lægger store Hindringer i Vejen for den fortsatte Udvikling. Man mente i det 18. Aarhundrede, at Alt var gjort, naar Skranker og Baand afskaffedes. Man tænkte ikke paa, at fordi de gamle Lav havde virket skadeligt, var det ikke sagt, at alle Associationer vare skadelige, man hildede sig i den store Modsigelse, at man i Frihedens Navn forbød en af de vigtigste Anvendelser, der kan gøres af Friheden: Indgaaen af frit Samfundsforhold med andre Individer.

Men denne Overspændthed hindrer dog ikke, at det var et overordentligt betydningsfuldt Princip, som proklameredes.Hvad det gælder om, er, at Friheden saavidt muligt bliver bestemmende ved Arbejdsdelingen, saa at denne ikke, som paa de primitive Trin, sker ved Tvang og saaledes, at det ubehagelige Arbejde læsses over paa

de Svage. Den Enkelte maa kunne følge sin Drift og Evne, saavidt han er sig dem bevidst, og saavidt han derved ikke krænker større Interesser. Friheden bør være Mulighed forat binde sig til noget Bestemt, forat vælge et Kald. I den gamle Samfundsorden herskede sociale Forskelligheder, der næsten havde Kasteforskelles Karakter, og hver Enkelts Plads var ham anvist fra først af. I det frit valgte Kald bestemmer derimod Individet sin egen Plads, det Punkt, udfra hvilket han vil og kan virke for Slægtens Opgaver.

Derved bliver en fri Samfundsdannelse mulig. Alle Tanker og Formaal maa først opstaa i enkelte Menneskers Bevidsthed, før de gøre deres Virkning i den øvrige Verden. De virke samfundsdannende ved at samle dem om sig, der forstaa deres Betydning; og naar Tanken saaledes er prøvet og anvendt i mindre Kredse, kommer den Tid, da Statens fastere, i sidste Instans paa Tvangsmidler beroende Organisation kan træde til. I det frie Arbejde paa Kulturen udfoldes de produktive Kræfter; det er da Statens Sag med sin Retsorden og sine Magtmidler at beskytte, hvor Beskyttelse er mulig og gavnlig. Statens Forhold til det frie Kultursamfund er altsaa analogt med dens Forhold til Familien. Intet af Stederne frembringer den de egentligt virkende Kræfter; begge Steder staar den overfor Noget, som ikke er af den Verden, i hvilken den selv hører hjemme; — men begge Steder kan dens Virksomhed være nødvendig til at organisere og hjælpe. Og det er ingenlunde saa, at Organisationen først er Statens Sag. Levekraftige Organisationer maa, som Historien viser, voxe frem gennem Sammenslutning af frie Kræfter, der under Livsforholdenes og Livsinteressernes Indflydelse finde hverandre og mere eller mindre bevidst supplere hverandre eller arbejde mod samme Maal. De Former, disse Organisationer antage, kunne kun blive fuldkomne ved at prøves overfor de virkelige Forhold. Nogle af de værdifuldeste Erfaringer, Menneskeslægten har gjort, hidrøre fra denne uvilkaarlige eller vilkaarlige Tillempelse af Samlivsformerne efter de faktiskeForhold. Det er Erfaringer, hvis Virkninger ikke blot angaa de ydre Former, men forgrene sig ind i Sind og Tanke. Der er en stadig Vexelvirkning mellem det Indre og det Ydre. Et af de vigtigste Problemer i den sociale Etik er det, hvorvidt den sociale Udvikling kan overlades til den frie Tillempelse, af hvilken den frie Association er en af de betydningsfuldeste Former, og hvor det Punkt ligger, hvor Staten maa gribe ind med sin tvingende Myndighed. Idet Revolutionen proklamerede ikke blot Friheden og Ligheden, men ogsaa Broderskabet, udtalte den, at den blotte Emancipation ikke er nok, men at der behøves positiv Sammenslutning. Men Forholdet mellem disse to Sider har vist sig at være langt mere indviklet, end man i den første Begejstring saa, og de sociale Problemer komme netop frem, naar man overtænker Forholdet mellem de forskellige Led i den revolutionære Formel. De stille sig dog naturligvis i noget forskellig Form paa Kulturens forskellige Omraader.

5. Der gives ligesaa mange forskellige Kulturformaal, som der gives forskellige Omraader, hvor der kæmpes for Livet. Livet hviler ikke blot paa den fysiske Selvopholdelse, Tilvejebringelsen af de materielle Betingelser for at bestaa; paa højere Trin er Livets Værdi knyttet til ideelle Formaal, Tilfredsstillelsen af Tankens, Fantasiens og Følelsens Trang; og der er tillige en Trang til at lade de materielle og aandelige Goder falde i saa Manges Lod som muligt. Til disse tre Arter af Kultur svare tre Arter af frie Kultursamfund.

Den materielle Kultur udspringer umiddelbart af Selvopholdelsen. — Dersom der ikke var det stadige Tryk paa Menneskene, som »Villien til Livet« volder, vilde de neppe underkaste sig den rastløse Arbejden og det møjsommelige Slid i den materielle Kulturs Tjeneste. Dette Tryk har drevet Menneskene frem fra lavere til højere Trin, endnu før ideelle Motiver kunde gøre sig gældende. — Paa det laveste Trin af menneskelig Existens bestaar Næringen af vilde Dyr og Planter, som man opsøger. Man kender maaske ikke engang Ilden. Kun ved Sprogets Evne og ved Brugen af simple Redskaber adskiller Mennesket sig her fra Dyret. Dette Trin har man kaldet det egentligt *vilde* Stadium. — Et noget højere Trin er det *barbariske*, hvor Ilden kendes,og hvor man kan danne sig Metalredskaber og øve Agerdyrkning og Kvægavl. — Den egentlige *Civilisation* begynder, naar Skriftsproget er opfundet, og dermed en sikker og udbredt Erindring og Overlevering i Slægten bliver muligSmlgn. Tylor: *Anthropology.* p. 24. 179 f.. Skriftsproget har vel først tjent rent praktiske Formaal, som Regnskaber, Fortegnelser, Meldinger. Men ved en Værdiforskydning fik dette Middel til Bevarelse og Meddelelse af Erfaringer og Forestillinger en Betydning, der fuldendte den Overgang fra materiel til ideel Kultur, som allerede var begyndt, hvor der var Interesse for mundtlig Overlevering. — Det er af stor etisk Interesse, at jo mere den materielle Kultur udvikler sig, des mere gør den det muligt at tilvejebringe og styrke

Forbindelse og Samkvem mellem Menneskene, og at den tillige nærmer sig den ideelle Kultur og fører over til den. I disse Hensyn maa Maalestokken for den materielle Kulturs Udvikling og særligt for Fuldkommenheden af de Former, hvorunder den udvikler sig, søges. Jo mere den materielle Kultur virker forbindende og jo mere den fører over til ideel Kultur, des højere staar den.

Den ideelle Kultur bliver til, saasnart der opstaar Formaal, der gaa ud paa Andet og Mere end det at opholde Livet. Selvom det er de samme Kræfter, der virke her og i den materielle Kultur, saa anvendes de her for deres egen Skyld, formedelst den umiddelbare Tilfredsstillelse, der er forbunden med deres Brug. Denne Brug af Kræfterne for selve Virksomhedens Skyld er et Tegn paa, at et sundt menneskeligt Livstrin er naat. At det naas, skyldes en Motivforskydning (se XIII, 4). Ikke blot det »Nødvendige«, men ogsaa det »Skønne« (for at bruge Grækernes Udtryk)Ved det »Nødvendige« forstod Grækerne det, der er Middel for noget Andet, ved det »Skønne« det, der i sig selv er Formaal. Smlgn. Aristoteles: *Rhetor.* I, 9. bliver nu Genstand for Interesse og Bestræbelse. Mennesket stræber nu ikke blot for at leve, men lever for at stræbe. Nu opstaar der Videnskab og Kunst, et æstetisk og et religiøst Følelsesliv.

Den filantropiske Kultur har Tilfredsstillelsen afMenneskekærligheden til Genstand. Den gaar særligt ud paa at støtte dem, der kæmpe paa de laveste Trin af materiel og ideel Kultar. Den vil raade Bod paa legemlig og aandelig Forkommenhed, hvor den findes. Særligt vil den søge at hindre, at der udvikler sig en dualistisk Forskel mellem materiel og ideel Kultur. Men den er rettet mod al Lidelse og Nød, legemlig og aandelig, hvor den findes. Ofte kan der trænges til en Haandsrækning, netop hvor der er fuldt op af materielle og aandelige Goder. — Den filantropiske Kultur behøver ikke at træde frem som en særlig Bestræbelse ved Siden af de to andre Arter af Kultur, men kan være forbunden med dem og betegne den Aand og Retning, i hvilken de dyrkes. Men skjult eller aabenbart maa den være tilstede, dersom Udviklingen skal være sund og kraftig.

1. DEN MATERIELLE KULTUR.

XXIV. SOCIALE MODSÆTNINGER.

1. Om materiel Kultur bliver der først Tale, naar Mennesket maa arbejde forat opholde Livet. Hvor det finder Midlerne til Selvopholdelse i Naturen, f. Ex. Frugter, der trives uden Dyrkning, bliver det staaende paa et halvt dyrisk Trin. Men naar den materielle Kultur har gennemløbet sine første Stadier, kommer der et Punkt, hvor man med Ringeagt ser ned paa de Virksomheder, der gaa ud paa at skaffe de første og uundværligste Livsbetingelser tilstede. Det hænger sammen med den Arbejdsdeling, der tidligt indtræder. De Stærke vælge selv det Arbejde, de ønske at udføre, og overlade Resten til de Svage. Paa det barbariske Trin er det Jagt og Krig, som ene anses en Mand Menneskekærligheden til Genstand. Den gaar særligt ud paa at støtte dem, der kæmpe paa de laveste Trin af materiel og ideel Kultar. Den vil raade Bod paa legemlig og aandelig Forkommenhed, hvor den findes. Særligt vil den søge at hindre, at der udvikler sig en dualistisk Forskel mellem materiel og ideel Kultur. Men den er rettet mod al Lidelse og Nød, legemlig og aandelig, hvor den findes. Ofte kan der trænges til en Haandsrækning, netop hvor der er fuldt op af materielle og aandelige Goder. — Den filantropiske Kultur behøver ikke at træde frem som en særlig Bestræbelse ved Siden af de to andre Arter af Kultur, men kan være forbunden med dem og betegne den Aand og Retning, i hvilken de dyrkes. Men skjult eller aabenbart maa den være tilstede, dersom Udviklingen skal være sund og kraftig.

1. DEN MATERIELLE KULTUR.

XXIV. SOCIALE MODSÆTNINGER.

1. Om materiel Kultur bliver der først Tale, naar Mennesket maa arbejde forat opholde Livet. Hvor det finder Midlerne til Selvopholdelse i Naturen, f. Ex. Frugter, der trives uden Dyrkning, bliver det staaende paa et halvt dyrisk Trin. Men naar den materielle Kultur har gennemløbet sine første Stadier, kommer der et Punkt, hvor man med Ringeagt ser ned paa de Virksomheder, der gaa ud paa at skaffe de første og uundværligste Livsbetingelser tilstede. Det hænger sammen med den Arbejdsdeling, der tidligt indtræder. De Stærke vælge selv det Arbejde, de ønske at udføre, og overlade Resten til de Svage. Paa det barbariske Trin er det Jagt og Krig, som ene anses en Mandværdige. Ved mere fremskridende Kultur sættes aandelig Virksomhed ved Siden af disse Idrætter. Der gør sig nu en Dualisme gældende mellem en Kreds af Virksomheder, der vælges for deres egen Skyld, og som ere istand til at fylde og udvikle det personlige Liv, og en anden Kreds af Virksomheder, som paatvinges ved Magt eller ved Nød, og som gøre den enkelte Personlighed til blot Middel for Andre. Det anses da som en Nedværdigelse at arbejde for det Nødvendige. Gennem den klassiske Oldtid og Middelalderen kan denne Tankegang paavises. Det var dels det mekaniske Arbejdes ringe Sammenhæng med Personligheden, dels den Afhængighed, som fremkommer, hvor der arbejdes for Løn, der gjorde, at Haandværket ansaas forat være en fri Mand uværdigt: »Intet Ædelt«, siger Cicero, »kan trives i Værkstedet« (nec enim qvicqvam ingenuum potest habere officina)Cicero: *De officiis.* I, 150. — Cicero følger her som sædvanligt Panaitios, der i dette Punkt var mere Aristokrat end tidligere og senere Stoikere. Smlgn. Bonhöffer: *Die Ethik des Stoikers Epictet*. Stuttgart 1894. p. 73 f. 233—243.. Indenfor den stoiske Skole hævdedes Arbejdets Værdighed, idet den Vises Sindelag adler enhver menneskelig Livsvirksomhed. Og gennem Kristendommen udbredtes denne Tankegang i store Kredse. Men det paa Aristokrati og Hierarki byggede middelalderlige Samfund kom igen bort fra denne Opfattelse. Endnu i Aaret 1781 udsatte Akademiet i Madrid den Prisopgave: »at vise, at de nyttige Haandteringer ikke havde noget Ærerørigt ved sig.«

Det er dels æstetiske og religiøse, dels etiske Betragtninger, til hvilke denne længe herskende Opfattelse har støttet sig. — For Grækernes æstetiske og for Middelalderens religiøse Idealisme var Arbejdet med det materielle Stof nedværdigende og nedad dragende. Det hindrer Mennesket i at gøre sin Personlighed til et harmonisk Kunstværk eller i at afdø fra den sanselige Verden. — Og idet den materielle Produktion først og fremmest tjener til Individets egen Selvopholdelse, syntes den at hvile paa Egoisme. Den moderne Nationaløkonomi har ofte begunstiget denne Opfattelse ved stærkt at betone de egoistiske Motiver til Erhvervsvirksomheden.Naar der i den nyere Tid udvikler sig en større Anerkendelse af det materielle Arbejde, saa hænger dette sammen med Tanker, som ere ejendommelige for den moderne Livsanskuelse. — Denne er overbevist om den nøje Sammenhæng mellem det aandelige og det materielle Liv. Hvorledes man end tænker sig det nærmere Forhold mellem Aand og Materie, saa staar det fast, at Aandens Liv er knyttet til den højeste og fineste Form for materielt Liv. Et højt begavet Menneskes Hjerne er det fineste materielle Produkt, vi kende. Og der behøves materielt Arbejde til at frembringe saa gode Hjerner som muligt, og Arbejdet for materiel Kultur kan derved ogsaa blive Arbejde for aandelig Kultur. — Det materielle Arbejde kommer dernæst mere og mere til at staa som Anvendelse af Love, der ere opdagede ved Tankens Arbejde. Vi bearbejde og beherske Naturen i Kraft af den Overlegenhed over den, som Naturvidenskaben giver os. Der er herved lagt en Bro mellem Haandens og Aandens Verden, som Oldtid og Middelalder ikke kendte. Cicero skelnede mellem Arbejde (opera) og Kunst (ars); hint var uværdigt, denne værdig for en fri Mand. Men for mange Arter af Arbejde falder denne skarpe Modsætning efterhaanden bort. Naar Jagt, Krig og Tankearbejde stod som ædle Virksomheder, fordi de personlige Kræfter frit kunde røre sig i dem, saa er nu den Mulighed ikke udelukket, at ogsaa Arbejdet med de materielle Stoffer kan udvikle Personligheden, jo mere det lægger Beslag paa Forstand og Villie og ikke blot er en udefra paalagt mekanisk Virksomhed. Endeligt have vi lært at se, at den Enkeltes Arbejde, saa uanseeligt det end kunde synes at være, dog spiller sin Rolle i den store sociale Husholdning. Han skaffer sig derved ikke blot Midlerne til sit eget Livs

Opholdelse, men yder ogsaa sin Skærv til Slægtens Liv, forøger de Goder, der staa til Samfundets Raadighed. Hans Energi og hans Sparsommelighed kunne — formedelst Solidariteten i Individernes Kamp for Tilværelsen — komme Flere end ham selv til Gode. Han kan derfor ogsaa udføre sin Gerning med et Sind, der er rettet mod en større Horisont end den, som bestemmes ved hans rent individuelle Fornødenheder. Videnskaben har lært os, at Naturen baade paa det aandelige og det materielle Omraade naar destore Resultater ved Opssummeren af smaa Virksomheder. Ved at være tro i det Lidet kan den Enkelte arbejde for det store Hele.

2. Men der er ved denne forandrede Betragtning af Arbejdet langt snarere opstillet et Problem end naat et virkeligt Resultat. Den højere Vurdering af det materielle Arbejde forudsætter et ideelt Forhold mellem Arbejder og Arbejde, som endnu langtfra er tilstede, men som er Indholdet af den Fordring, der fra Etikens Side maa stilles til den sociale Udvikling. Denne Fordring afgiver Maalestokken for Vurderingen af den materielle Kulturs Udvikling til enhver given Tid. Før vi gaa nærmere ind herpaa, ville vi dog først fremdrage de sociale Modsætninger, der vidne om, at den primitive Arbejdsdeling og dens Misligheder endnu ikke ere overvundne.

a. Modsætningen mellem *besiddende og blot arbejdende* Individer er en historisk Fortsættelse af den primitive Arbejdsdeling mellem Herre og Træl. Den Besiddende nyder ofte kun Frugten af Fortidens Arbejde eller af Samtidiges Arbejde; i saa Fald er der en fuldstændig Modsætning mellem ham og Arbejderen. Men selvom han arbejder, er Modsætningen skarp nok. Han raader nemlig baade over Arbejdsmidlerne og over det færdige Produkt. Den besiddelsesløse Arbejder derimod, som kun har sine to Hænder, maa stille dem til den Besiddendes Raadighed forat faa Stof at bearbejde og Andel i det Udbytte, som vindes. Uden Stof kan intet Arbejde udføres; men selvom Arbejdskraft ikke kan faas, kan Stoffet dog maaske nydes og forbruges af Besidderen. Saa uundværligt et Mellemled Arbejdet end er ved Overgangen fra det raa Stof til Produktet, saa betragtes det dog fra Produktionens og Ombytningens Synspunkt blot som et Middel. Arbejdslønnen betragtes væsentligt som en Udgift, det gælder at reducere til det mindst Mulige. Fra sit Standpunkt maa Arbejderen naturligvis betragte Arbejdslønnen som et Formaal. Dens Størrelse betegner hans sociale Stilling, og paa en Maade ogsaa hans Stilling som Menneske. Men denne Betragtning savner han Magt til at gøre gældende saalænge han er overladt til sig selv. Ligesom hans Arbejde væsentligt betragtes som blot Middel for Produktionsprocessen, saaledes bliver hans Person ogsaalet betragtet som blot Middel. En talrig Arbejderbefolkning er nødvendig, forat Arbejdet skal kunne faas til saa billig Pris som muligt. Forat Nogle skulle lade sig nøje med den mindst mulige Løn, maa der være Andre, som slet ingen Løn faa. Den konsekvente Gennemførelse af den Betragtning, at Arbejdslønnen blot er Udgift, fører altsaa til, at en Mængde menneskelige Væsener trykkes ned til det laveste Trin af Existens.

Denne Afhængigbed, i hvilken Arbejderen, trods den personlige Frihed, han officielt besidder, kommer til at staa overfor den Besiddende, strækker sig videre end til Vilkaarene for hans Arbejde og Underhold. Ikke blot Lønnen, men ogsaa Arbejdstiden og de Forhold, under hvilke Arbejdet udføres, bestemmes overvejende uden hans Villie. Det lyder som en Haan, naar det siges ham, at han er en fri Mand, og at det beror paa ham selv, om han vil overtage et Arbejde eller ikkeDa der i en engelsk Regeringskommission blev stillet Fordring om nøjagtigere Tilsyn med Kulgruberne paa Grund af de hyppige Ulykkestilfælde, sagde Arbejdsgivernes Repræsentant: »Beror det da ikke paa Minearbejderne selv, om de ville stige ned i Gruberne?« Et Vidne svarede: »Ganske vist. Men det beror ogsaa paa dem selv at sulte ihjel, naar de ikke stige ned.« L. Brentano: *Die Arbeitergilden der Gegenwart*. II, p. 17. — Smlgn. p. 165 om en Arbejdsgivers Glæde over de mange ubeskæftigede Arbejdere, der gøre Lønnen billig.. Den Vare, han har at udbyde — hans Arbejdskraft — er uadskilleligt knyttet til hans Person, saa at han ved at sælge den paa Vilkaar, han ikke raader over, ogsaa sælger sin Person. Afhængigheden af Arbejdsgiverne strækker sig let fra det ydre, materielle Omraade til det indre, saa at han heller ikke overfor sociale, politiske og religiøse Spørgsmaal kan optræde som en fri Mand.

b. De færreste Arbejdere have endnu kunnet nyde godt af, hvad Videnskaben har udrettet i Industriens Tjeneste. Tankens og Musklens Arbejde, *det intelligente og det fysiske Arbejde* ere endnu ikke forenede, men ere fordetmeste forskellige Individers Sag. Anvendelsen af Videnskabens Opdagelser, Anlægget af Arbejdsplanen og Tilvejebringelsen af Midlerne til atudføre den kræve Evner og Betingelser, som de fysiske Arbejdere ikke raade

over. Det fysiske Arbejde udøves saa godt som i Blinde, uden Indsigt i de Naturkræfter, det virker med, eller i Betydningen af de Resultater, der opnaas. — Ogsaa *indenfor de fysiske Arbejderes egen Kreds* gennemføres mere og mere en *Arbejdsdeling*, som tilsidst indskrænker den enkelte Arbejder til mekanisk Gentagelse af en og samme ganske simple Virksomhed. Der foregaar ved Arbejdets Udvikling dels en Opløsning og Udstykning af et sammensat Arbejde til flere forskellige Arbejdere, dels en Kombination af flere forskellige Arbejdsgrene til Frembringelse af en og samme Genstand. Det er de samme to Udviklingsformer — Isolation og Kombination — som fremtræde paa alle Omraader for menneskelig Virksomhed. Fabrikationen af en Knappenaal var allerede paa Adam Smiths Tid fordelt paa 18 Hænder. I Aaret 1860 var der kun fire Arbejdere til at lave en Stol; men i Aaret 1895 behøvedes der 23 Arbejdere til at lave samme Slags Stol ved Hjælp af Maskiner. Ved saadant Samarbejde, hvad enten det opstaar ved Udstykning eller Kombination, mister den enkelte Arbejder Overblikket. Han indøves i en enkelt simpel Virksomhed, og kun en ganske enkelt Side af hans Personlighed og hans Evner udvikles. Det menneskelige Liv udvikles ikke hos ham i dets fulde Omfang; han kommer ogsaa fra denne Side set til at staa som Middel, ikke som Formaal. Jo mere mekanisk han kan øve sin Gerning, des bedre griber den maaske ind i den hele Virksomhed. Hans Ensidighed gør ham til et saa meget des bedre Led i det hele Maskineri. Og Ensidigheden gør ham ogsaa mere afhængig, da han ikke er istand til at paatage sig nyt, mere sammensat Arbejde. Ganske vist gør Udstykningen det let at gaa over fra et simpelt Arbejde til et andet; men denne Fordel opvejes ved, at saa godt som Alle kunne paatage sig saadanne simple Virksomheder, saa at Konkurrencen bliver stor og Lønnen ringe. — Det bliver da kun til liden Gavn for Arbejderen, om han uddanner sin Aand og sine Evner, da der til den Virksomhed, der falder i hans Lod, ikke behøves nogen videre Uddannelse. Uden Glæde ved sin Virksomhed, uden Haabom Fremgang og uden Drift til Udvikling synker han let ned til en halvt dyrisk Existens. —

De Modsætninger, som her ere skildrede i deres stærkeste FormerRossseau har først med Energi fremdraget de uheldige Sider ved Arbejdets Deling og derved stillet det sociale Spørgsmaal. Smlgn. min Bog *J. J. Rousseau og hans Filosofi*, p. 99—106; 125 f.; 130 f. — Kort efter Rousseau belyste Adam Ferguson (*Essay on the History of Civil Society*. Edinbourgh 1767. IV. 2: Of the subordination consequent to the separation of arts and professions) det samme Spørgsmaal fra et kulturhistorisk Synspunkt. — I sit paa grundige sociologiske og psykologiske Studier byggede Skrift *Gemeinschaft und Gesellschaft* (Leipzig 1887) har Ferdinand Tönnies givet en lærerig Fremstilling af den sociale Patologi. Smlgn. min Anmeldelse af dette Skrift i Afhandlingen *Social Pessimisme* i »Mindre Arbejder« I., betinge det sociale Spørgsmaal.

XXV. DET SOCIALE SPØRGSMAAL.

1. Naar man taler om det sociale Spørgsmaal, gælder det at holde den Misforstaaelse borte, at det er et aldeles enkelt og simpelt Spørgsmaal, og at det skulde kunne løses paa én Gang og én Gang for alle. Det opstaar ved de stærke Modsætninger, der true med at splitte Samfundet; men disse Modsætninger betinges igen ved mange forskellige Forholds Vexelvirkning. Det er ikke blot det materielle Arbejde, hvis Ordning det her gælder; ogsaa den ideelle Kultur, det aandelige Livs Udvikling bliver af Betydning; og endeligt vil ogsaa Statens Forfatning faa væsentlig Indflydelse baade paa Spørgsmaalets Skikkelse og paa dets Løsning. Der er en ligesaa nøje Forbindelse mellem disse forskellige Sider af det sociale Spørgsmaal, som der er mellem Hjerne, Hjerte og Tarm. Sygdom i et enkelt af disse Organer om Fremgang og uden Drift til Udvikling synker han let ned til en halvt dyrisk Existens. —

De Modsætninger, som her ere skildrede i deres stærkeste FormerRossseau har først med Energi fremdraget de uheldige Sider ved Arbejdets Deling og derved stillet det sociale Spørgsmaal. Smlgn. min Bog *J. J. Rousseau og hans Filosofi*, p. 99—106; 125 f.; 130 f. — Kort efter Rousseau belyste Adam Ferguson (*Essay on the History of Civil Society*. Edinbourgh 1767. IV. 2: Of the subordination consequent to the separation of arts and professions)

det samme Spørgsmaal fra et kulturhistorisk Synspunkt. — I sit paa grundige sociologiske og psykologiske Studier byggede Skrift *Gemeinschaft und Gesellschaft* (Leipzig 1887) har Ferdinand Tönnies givet en lærerig Fremstilling af den sociale Patologi. Smlgn. min Anmeldelse af dette Skrift i Afhandlingen *Social Pessimisme* i »Mindre Arbejder« I., betinge det sociale Spørgsmaal.

XXV. DET SOCIALE SPØRGSMAAL.

1. Naar man taler om det sociale Spørgsmaal, gælder det at holde den Misforstaaelse borte, at det er et aldeles enkelt og simpelt Spørgsmaal, og at det skulde kunne løses paa én Gang og én Gang for alle. Det opstaar ved de stærke Modsætninger, der true med at splitte Samfundet; men disse Modsætninger betinges igen ved mange forskellige Forholds Vexelvirkning. Det er ikke blot det materielle Arbejde, hvis Ordning det her gælder; ogsaa den ideelle Kultur, det aandelige Livs Udvikling bliver af Betydning; og endeligt vil ogsaa Statens Forfatning faa væsentlig Indflydelse baade paa Spørgsmaalets Skikkelse og paa dets Løsning. Der er en ligesaa nøje Forbindelse mellem disse forskellige Sider af det sociale Spørgsmaal, som der er mellem Hjerne, Hjerte og Tarm. Sygdom i et enkelt af disse Organerkan volde det hele Legemes Død, og en Fejl i det ene Organ vil faa Følger for de andres Virksomhed, der saa igen virke tilbage paa hint. — En Løsning af Spørgsmaalet én Gang for alle er usandsynlig, da det hænger sammen med saa mange Forhold, og da det, selvom det træder tydeligst og skarpest frem i vor Tid, dog under en eller anden Form har bestaaet til alle Tider.

Grunden til, at det først er i vore Dage, man taler om det sociale Spørgsmaal, maa søges i flere Omstændigheder. Det er neppe, fordi der er større Egoisme og mere Misundelse i Verden, end der før har været. Det er heller ikke, fordi Nøden og Lidelsen i og for sig skulde være større nu tildags end forhen; snarere turde det Modsatte paastaas. Man kan maaske endog sige, at dersom Forholdene ikke havde forbedret sig, vilde man ikke tale om et socialt Spørgsmaal. Ti den største Nød slaar til Jorden, kuer Tanken og vækker ikke Driften til at komme videre. Det er forsaavidt netop en Fremgang i Arbejdernes Kaar, der gør det muligt, at det sociale Spørgsmaal kan stilles af dem selv. Det er et Tegn paa, at deres Natur alligevel ikke er fuldstændig kuet. Kun forsaavidt maa Forholdene siges at have forværret sig, som den Ensidighed og Afhængighed, den stedse videre gennemførte Arbejdsdeling bevirker, maa føles saa meget des stærkere, jo mere Arbejderen i Kraft af det 18. Aarhundredes Principer nu staar som fri Mand. Saalænge han kun var Slave eller Tjener følte han ikke saa meget disse Misligheder, især da den gamle Samfundsorden ved Siden af den Afhængighed, hvori den holdt ham, paa mange Maader ydede ham Beskyttelse og Hjælp. Dertil kommer endnu den forøgede Oplysning. Tænkeevnen er vakt, og Sammenligninger anstilles. Man bøjer sig ikke længere overfor den givne Samfundsorden og Livskaarenes Forskellighed som overfor Noget, der skulde være berettiget, blot fordi det er. Man spørger om Berettigelsen, og man opstiller Idealer. Og jo større Modsætningen mellem Ideal og Virkelighed er, des stærkere sættes Fantasien i Bevægelse.

Men det er ikke blot den vaagnende Sammenligning og Eftertanke, der stille det sociale Spørgsmaal saa skarpt. Det stilles jo ikke blot af dem, der umiddelbart lide under Forholdene; ogsaa Andre føle dets Brod. Medfølelsen og Retsfølelsenhave udviklet sig til større Finhed og større Omfang. Den Uro, man klager over i Nutiden, kommer for en stor Del af Sympati. Kunde man være mere egoistisk og tankeløs, saa vilde man for sin egen Person leve lykkeligere. Den Pessimisme, som er saa almindelig i vor Tid, udspringer vel for en Del af Blaserethed; men dens ædleste Kilde er den levende Medfølelse med den megen Lidelse og Disharmoni, som findes i Verden, og som tidligere Tider gik mere let hen over.

2. Samtidigt med, at Bevidstheden om det sociale Spørgsmaals Betydning er bleven skærpet, og Driften til at arbejde paa dets Løsning er bleven vakt, have vi tillige lært, hvor dyb en Grund det har i den menneskelige Natur og dens Vilkaar. Den barnlige Historiens Filosofi, der udleder alle store Bevægelser af enkelte Individers Optræden, ere vi ved at komme ud over; den strander allerede paa, at det staar som ubegribeligt, hvorledes de enkelte Individer selv ere faldne paa at tænke og handle som de gjorde. Baade hos Konservative og Radikale kan

dog denne barnlige Opfattelse endnu paavises. Efter den konservative Optimisme vilde Alt være godt, naar der kun ingen radikale Agitatorer fandtes; efter den radikale Optimisme vilde Alt være godt, naar der kun ingen Konger og Præster fandtes. Begge overse dels, at vi i det sociale Spørgsmaal have en historisk Arv, en Fortsættelse af tidligere Tiders sociale Vanskeligheder, dels at der i den menneskelige Natur og de menneskelige Livsvilkaar ligger Aarsager, der maaske stedse ville føre til, at det sociale Spørgsmaal stilles, selvom det bliver i nye Former.

Det blev i det Foregaaende omtalt, at Arbejderbefolkningens store Talrighed var en Aarsag til, at Arbejdet indtog en forholdsvis saa underordnet Plads blandt Produktionens Faktorer. Hvis der ikke var saa mange Arbejdere, vilde Arbejdernes Afhængighed af dem, der raade over Stof og Produkt, ikke blive saa stor. Det er Befolkningens stærke Tiltagen, som volder Kampen for Tilværelsen paa det sociale Omraade ligesom i hele Naturen. Paa alle det organiske Livs Omraader opholdes Arterne ved, at der kastes langt flere Spirer ud, end der under de givne Forhold kan udvikle sig. Forat nogle faa Spirer kunne slaa Rod og udvikle sig, maa mangfoldige forgaa. Detsynes, som om Livet kun kan bestaa, naar en vældig Kraft sættes ind paa at frembringe et Overskud af Individer. Ogsaa Menneskeslægten har en Tendens til at forplante sig hurtigere, end Næringsmidlerne altid kunne følge med. Denne Sætning, som med Overdrivelse og Ensidighed blev fremsat af Malthus (*Essay on population*, 1798) mod den herskende Optimisme, der udledte alle sociale Misligheder af de menneskelige Indretninger, har henledet Opmærksomheden paa en væsentlig Side ved det sociale Spørgsmaal. Samfundslivet viste sig nu at hænge sammen med Naturlivet idethele. Darwin genfandt i hele Plante- og Dyrelivet de Forhold, Malthus havde antaget for Menneskelivets Vedkommende. Vi forstaa ikke det sociale Spørgsmaal, naar vi ikke se det i dets Sammenhæng med hele Naturlivet. Naar det er saa dybtliggende Kræfter og Tendenser, der virke med, vil man ikke saa let mene, at Spørgsmaalet skulde kunne løses ad én eneste Vej, ved én enkelt Formel og for alle Tider.

Malthus' Ensidighed bestod for det Første — som allerede Auguste Comte bemærkede*Cours de philosophie positive*. IV. 2. èd. p. 455. — i, at han ikke fremhævede, at en talrig Befolkning er nødvendig, forat det sociale Liv skal kunne udfolde sig i sine forskellige Former. Arbejdsdeling, livlig Ombytning, social Organisation ere kun mulige ved talrig Befolkning. Den talrigere Befolkning er tillige en tættere Befolkning, og derved fremmes Samlivet og Alt, hvortil det igen fører. Ogsaa overfor ydre Farer kan Talrigheden være af Vigtighed. — For det Andet bestod Malthus' Ensidighed i, at han ikke saa, at Misforholdet mellem Befolkningens Størrelse og de til Raadighed staaende Næringsmidler ogsaa kan skyldes en ufuldkommen Udvikling af den menneskelige Virksomhed. Større Energi eller Kløgt vilde maaske kunne finde Anvendelse for den tilsyneladende overflødige Arbejdskraft, enten ved Hjælp af nye Opfindelser eller ved en bedre Brug af Kapitalen. Eller nye og lettere tilgængelige Næringsmidler kunne bringes til veje. Misforholdet kan altsaa i de enkelte Tilfælde have forskellige Aarsager, snart i en Mangel ved Produktionen, snart i en Mangel ved Fordelingen, snart i en Mangel ved Forbruget.– Men hvad Malthus har Ret i, er, at hver Gang der er frembragt en vis Harmoni mellem Befolkning og Næringsmidler, vil Befolkningens stærke Formeringstendens stedse paany ophæve Ligevægten og gøre nye Anstrengelser nødvendige forat bevare det Livstrin, som er naat. Det er dette, der stedse paany driver Menneskene ind paa Arbejdets og Kulturens Vej. Malthus siger, og man behøver ikke at være Pessimist forat give ham Ret deri, at hvis Næringsmidlerne af sig selv forøgedes i samme Grad som Menneskeslægten, indser han ikke, hvilken Drivfjeder der kunde være stærk nok til at overvinde Menneskets Indolens og føre det videre paa Kulturens Vej*Versuch über die Bedingungen und die Folgen der Volksvermehrung*. Aus dem Engl. von Hegewisch. Altona 1807. II, p. 152.. Trægheden, i hvilken vi have fundet Spiren til alt Ondt (VI, 1), behøver en stærk Modvægt for at overvindes. Saalænge ikke højere Motiver have større Magt i den menneskelige Natur, end hidtil er Tilfældet, vil det af Malthus fremhævede elementære Motiv stedse paany være nødvendigt. Der behøves et stærkt Pres til at vække Driften og Kraften. Først naar det har gjort sin Virkning, naas der et Trin, hvor mere ideelle Motiver kunne virke.

Der er ingen Grund til at føle Beundring for den Naturorden, vi her staa overfor. Men den maa tages som noget Givet. Og det maa paa den anden Side ikke glemmes, at den vældige Kraft, som fører til at stille det sociale

Spørgsmaal, er den samme, der ved at lede til Familiens Stiftelse grundlægger det inderligste menneskelige Samfund, Kilden til al Sympati i Menneskeslægten, og den samme, der ved sin Indflydelse paa Fantasien og ved at vække Entusiasmen sætter Evnen til Hengivelse og Opofrelse i Virksomhed.

3. Det sociale Spørgsmaal er et *etisk* Spørgsmaal. Dette ligger allerede i, hvad der ovenfor er sagt, at kun formedelst den vakte Sympati fremtræder det i nyere Tid saa skarpt og saa tilspidset. Tænk Etikens Maalestok, den etiske Tanke om et idealt Samfund (III, 10; XIII, 6) borte — og »Spørgsmaalet« vil da med det samme falde bort, eller rettere, det vil være reduceret til et rent Magtspørgsmaal; der vil blot stilles denEnkelte den Opgave at hytte sit Skind eller mele sin Kage saa godt som muligt under den almindelige Kamp af Alle mod Alle. I Tanken om det ideale Samfund, om Humanitetsriget ligger derimod Fordringen om, at ethvert menneskeligt Væsen skal være Mere end Middel, skal indtage sin ejendommelige og selvstændige Plads i det store MenneskerigeI min Afhandling *Forestillingen om Retfærdighed i dens historiske Hovedformer* (Nationaløkonomisk Tidsskrift 1873) har jeg udviklet denne Tanke og dens Betydning for det sociale Spørgsmaal.. Det strider mod Idealet af et menneskeligt Samfund, naar et større eller mindre Antal menneskelige Væsener blot staar som passiv Masse, som underordnede Midler og Redskaber, hvis Nydelse og Lidelse ikke tages med i Beregning, naar Regnskabet for socialt Fremskridt eller Tilbagegang skal gøres op. Det maa herved vel erindres, at Nydelsen eller Lidelsen ikke blot betinges ved de Goder eller Onder, der udefra falde i de Enkeltes Lod, men ogsaa ved de Opgaver, de kunne stille sig og arbejde paa, og de Pligter, de formaa at overtage. Det kommer ikke blot an paa Udbyttets, men ogsaa paa selve Arbejdets Fordeling. Proletarens Stræben efter at opnaa et højere Livsniveau finder meget ofte sin Berettigelse ved, at han kun, naar et saadant Niveau er naat, kan komme til at arbejde paa de Opgaver og fyldestgøre de Pligter, der svare til hans Evner. Saaledes fremtraadte ogsaa Kvindens Ønske om »Emancipation« ofte som begrundet ved Trangen til aktiv Deltagelse i Menneskehedens store Værk. (Smlgn. XIX, 5).

Saalænge Begrebet *Masse* endnu kan anvendes paa menneskelige Væsener, saalænge er Maalet ikke naat og mere eller mindre betænkelige Disharmonier ere tilstede. Masse er indenfor et Samfund det, der ikke er optaget med i Organisationen, ikke er nogen levende og virkende Bestanddel af Samfundet. I Massen udviskes og forsvinde de enkelte Personligheder og staa ikke som ejendommelige Kraftpunkter. Hvor der er Masse, kommer Personligheden ikke til sin Ret. Hverken den Enhed eller den Mangfoldighed, som et fuldkomment Samfund forudsætter, kan derfor være tilstede: Enheden ikke, fordi Samfundetspaltes i Dele, der ikke hænge organisk sammen, men maaske endog staa fjendtlige overfor hverandre; — Mangfoldigheden ikke, fordi de enkelte Personligheders Selvstændighed forsvinder. Den frie Personligheds Princip, den vigtigste Sætning, der kan udledes af Velfærdsprincipet (VIII, 6), krænkes, idet personlige Væsener nedsættes til at være Midler uden tillige at betragtes som Formaal.

4. Men kan det nu være anderledes? — Der gives dem, som besvare dette Spørgsmaal med Nej. Deres Tankegang er omtrent følgende. — Der hersker i Samfundslivet som i Naturlivet bestemte Love, som ikke kunne trodses. En saadan Lov er Loven om Tilbud og Efterspørgsel. Det nytter ikke at opbyde den største Anstrengelse, naar det Resultat, man opnaar, ikke er efterspurgt; vi faa for vort Arbejde kun, hvad der kan gives paa Markedet. Under denne Lov maa særligt de komme til at lide, der møde paa Markedet med den blotte fysiske Arbejdskraft. De ville ikke kunne naa en betryggende materiel Existens, og de ville ikke have Tid og Kraft tilovers til at blive delagtige i den aandelige Kultur. Dette kan ikke være anderledes, og det har aldrig været anderledes. Paa den anden Side er det nødvendigt, at det materielle Arbejde udøves. Samfundets materielle Fornødenheder maa skaffes tilveje af den store Masse, forat en lille Skare kan arbejde paa den aandelige Kultur. Den højere Kultur har til alle Tider kun været tilgængelig for en lille Kreds, der har været begunstiget af Lykken og har kunnet udvikle sig harmonisk og alsidigt uden at behøve at trælle for det materielle Behov. Forat Lyset kan falde klart over denne Menneskeslægtens Elite, maa den store Masse ligge i Mørket. Det vil ikke engang være heldigt, om der spredes for meget Lys fra den snevre Kreds ud i den store. Det er en naturlig Arbejdsdeling, at Nogle tænke, Andre arbejde, og Tænkning vil let gøre Arbejdet mindre godt eller vil vække Utilfredshed og Uro og derved forstyrre den sunde Orden. Alligevel give de Udvalgte Mængden Mere, end de modtage fra den, saa man kan ikke tale om Hjerteløshed og Umenneskelighed hos hine. Og forsaavidt de, der høre til den store Masse, ikke

finde det Liv, de ere henviste til at føre, værdt at leve, maa de henvises tilKirketroen og trøste sig ved Haabet om et andet og bedre Liv, i hvilket de kunne finde Oprejsning for, hvad de her have lidt.

Som Modstykke bliver ofte følgende Betragtningsmaade fremført. — De saakaldte sociale Naturlove, man beraaber sig paa, ere kun Udtryk for en Samfundsorden, som tildels endog er bragt istand ved Vold og Overgreb. At nogle Individer have saa stort Forspring i den store Konkurrence, skyldes en Uretfærdighed, det maa være muligt at korrigere. Med hvilken Ret taler man egentligt her om en *Samfundsorden*? I Konkurrencen mellem de menneskelige Individer hersker egentligt kun den dyriske Kamp for Tilværelsen, blot i en noget maskeret Form. Det nuværende Samfund er aldeles ikke bygget paa etiske og humane Principer, men paa Magt og Egoisme. Det maa aldeles opløses. Der maa skaffes bar Grund, saa kunne vi altid tale om, hvad der skal bygges i Stedet. Medens det materielle Arbejde nu staar som en underordnet, tjenende Kraft, maa den Indsigt trænge igennem, at Arbejdet er Kilde til al Rigdom og Kultur. »Overfor Arbejderklassen,« hedder det i et af tyske Socialdemokrater (i Gotha Maj 1875) udstedt Program — »ere alle andre Klasser kun en reaktionær Masse«.

Som man raaber i Skoven, faar man Svar. Fra begge Sider raaber man »Masse!« til Modstanderen. Fra begge Sider mødes man i den Paastand, at der bestaar en skarp Modsætning, en Dualisme indenfor Samfundet, kun at man fra den ene Side anser den for gavnlig eller i hvert Tilfælde nødvendig, fra den anden Side for umenneskelig og for let at ophæve, naar blot Villien er god.

5. Efter den almindelige Opfattelse, jeg tidligere har gjort gældende (III, 19—20; XIII, 1—4), skal den etiske Udvikling føre det videre, som den naturlige, mere eller mindre ubevidste Udvikling har indledet. Den menneskelige Villie kan ikke skabe af Intet, men kan kun bygge videre paa den Grundvold, Naturen har lagt. Det gælder altsaa at finde Udgangspunkter og Fremtidsspirer i det Givne. Hvor saadanne aldeles mangle, er Tilstanden haabløs. Men efter begge de nys fremdragne Opfattelser ende vi i Haabløshed. For den først omtalte OpfattelsesVedkommende er dette konsekvent; ti da den ansér Dualisme i Menneskeslægten for en normal Tilstand, er der for den ingen Grund til at hige ud over den. Overfor den anden Opfattelse derimod maa der stilles det Spørgsmaal: dersom der i det nuværende Samfund aldeles ikke findes Noget af Værdi, hvorfra faas da Kræfterne til at arbejde paa den nye Samfundsbygning? De Kræfter, vi bruge, har Fortiden stedse bragt tilveje. Det er derfor ikke let at se, hvorledes en absolut Fordømmelse af det historisk Overleverede kan forenes med et stort Haab til Fremtiden.

Der er desuden en Ting, som begge Parter overse. Dualismen er i Virkeligheden ikke fuldstændig. Naar det sociale Spørgsmaal i vor Tid er stillet skarpere end før, er det, efter hvad vi have set for en stor Del, fordi Bevidstheden om dets Betydning er vaagnet. Denne Bevidsthed er ikke indskrænket til nogen enkelt Stand eller Kreds. Det er, som Stuart Mill har sagt, det Ejendommelige for vor Tid, at alle Klasser tage Del i Debatten om de vigtige Spørgsmaal, og at mere end nogensinde før de lidende Klasser have en vigtig Stemme med*Principles of political Economy*. II, 1, 2. — Lassalle hævdede, at hans Agitation indledede et Forsoningsværk, idet den gav den besiddende og den arbejdende Klasse Mulighed for at mødes i Forhandlingen om det sociale Spørgsmaal. (*Arbeiterlesebuch*. p. 54 f.). — I den Rolle, Positivister og »kristelige Socialister« have spillet under de engelske Arbejderes Kamp for deres Stands Ret (se Sidney and Beatrice Webb: *History of Trade Unionism*. London 1894. p. 197, 228 f., 246 f.), haves ogsaa et Vidnesbyrd om, at den arbejdende Klasse ikke fører sin Kamp uden Hjælp og Sympati fra andre Klasser, Noget, som Hamsternes stadige Tale om Klassekampen lægger Skjul paa. Selve de socialistiske Ideer ere desuden først fremsatte af Mænd fra de »højere« Klasser. — At Positivisterne naturligt arbejde sammen med Proletarerne, ses af det i *Den nyere Filosofis Historie*[2]. II. p. 350 og 359 Anførte.. De to modstaaende Dele af Samfundet ere altsaa dog ikke aldeles isolerede, men maa have en fælles Grund, siden de kunne drøfte Problemet med hinanden. Herved er Samfundets aandelige Enhed hævdet, og tillige et væsentligt Middel til at komme videre bragt tilveje. Ti Historien viser klart, at ingen Reform og

ingen Forbedring fører til Maalet, naar den ikke paa aktiv Maade støttes af dem, der skulle hjælpes. De véd bedst, hvor Skoen trykker, og uden deres Medvirken kan Trykket ikke afhjælpes. Hverken teoretisk eller praktisk kan det sociale Spørgsmaal behandles paa frugtbar Maade, uden at Arbejderne selv tage Del i Drøftelsen og

Afgørelsen. Og hertil er endnu kun Begyndelsen gjort. —

Men der er en lang Vej fra Drøftelse til Afgørelse, og den Trøst, som blot hentes fra, at Alle kunne være med at diskutere, kunde med Rette synes noget betænkelig. Vi maa da undersøge, hvilke praktiske Udviklingsmuligheder der frembyde sig.

XXVI. UDVIKLINGSMULIGHEDER.

1. Hvad der gør en Menneskemængde til en blot Masse, er, at de enkelte Personligheder ikke faa selvstændig Betydning, ikke hver for sig udvikle sig paa ejendommelig Maade. Men med denne Udvisken af de personlige Ejendomrneligheder følger ogsaa en Mangel paa indre Forbindelse, paa organiseret Samfundsliv. Massens enkelte Dele staa ligegyldige overfor hverandre. Istedetfor et virkeligt *Samfund*, i hvilket Individerne ere forbundne ved fælles Formaal. faa vi da et blot *Selskab*Denne Modsætning mellem Begreberne *Samfund* (Gemeinschaft) og *Selskab* (Gesellschaft) er udviklet af Tönnies i hans ovenfor (XXIV, 2) nævnte Skrift., hvor det ene Individ betragter det andet som blot Middel. Ydre Interesser forbinde Menneskene, uden at de derfor staa i nogen væsentlig indre Forbindelse. Den Ene vil med det mindst mulige Offer fra sin Side opnaa det mest Mulige af det for ham Attraaværdige, som den Anden besidder. Naar den ene yder den Anden Midler til hans Formaal, er det kun forat faa Midler til ingen Forbedring fører til Maalet, naar den ikke paa aktiv Maade støttes af dem, der skulle hjælpes. De véd bedst, hvor Skoen trykker, og uden deres Medvirken kan Trykket ikke afhjælpes. Hverken teoretisk eller praktisk kan det sociale Spørgsmaal behandles paa frugtbar Maade, uden at Arbejderne selv tage Del i Drøftelsen og Afgørelsen. Og hertil er endnu kun Begyndelsen gjort. —

Men der er en lang Vej fra Drøftelse til Afgørelse, og den Trøst, som blot hentes fra, at Alle kunne være med at diskutere, kunde med Rette synes noget betænkelig. Vi maa da undersøge, hvilke praktiske Udviklingsmuligheder der frembyde sig.

XXVI. UDVIKLINGSMULIGHEDER.

1. Hvad der gør en Menneskemængde til en blot Masse, er, at de enkelte Personligheder ikke faa selvstændig Betydning, ikke hver for sig udvikle sig paa ejendommelig Maade. Men med denne Udvisken af de personlige Ejendomrneligheder følger ogsaa en Mangel paa indre Forbindelse, paa organiseret Samfundsliv. Massens enkelte Dele staa ligegyldige overfor hverandre. Istedetfor et virkeligt *Samfund*, i hvilket Individerne ere forbundne ved fælles Formaal. faa vi da et blot *Selskab*Denne Modsætning mellem Begreberne *Samfund* (Gemeinschaft) og *Selskab* (Gesellschaft) er udviklet af Tönnies i hans ovenfor (XXIV, 2) nævnte Skrift., hvor det ene Individ betragter det andet som blot Middel. Ydre Interesser forbinde Menneskene, uden at de derfor staa i nogen væsentlig indre Forbindelse. Den Ene vil med det mindst mulige Offer fra sin Side opnaa det mest Mulige af det for ham Attraaværdige, som den Anden besidder. Naar den ene yder den Anden Midler til hans Formaal, er det kun forat faa Midler tilsine Forraaal i Stedet. Forholdet mellem Individerne antager stedse mere en upersonlig Karakter; ti det Upersonlige benytte og betragte vi blot som Middel for vore egne Formaal. Hver Enkelt følger sine Instinkter og sine Formaal. Men idet hver Enkelt følger sin Interesse, uden at der bestaar noget virkeligt Fællesskab med Andres Interesser, hvor de ikke kunne gøres til Midler for ham, kommer det nødvendigvis til Sammenstød. Hver Enkelt vil leve uden at indse Nødvendigheden af, at Andre ogsaa leve. Det er især paa de materielle Goders Omraade, at Sammenstødene maa komme. Et materielt Gode kan kun tilhøre en Eneste. Hvad der mætter mig, mætter ikke min Nabo. Jeg maa skyde hans Selvopholdelsesinstinkt til Side forat kunne tilfredsstille mit eget, og jo flere materielle Goder jeg tilegner mig, des færre maa der blive til ham. Et og samme Atom kan ikke samtidigt være Bestanddel af min Organisme og af hans. Derfor opstaar her let en Kamp

af Alle mod Alle, og den Opgave stiller sig at fordele Goderne saaledes, som Alles Velfærd kræver. Den fordelende Retfærdigheds (III, 9) Fordring er en Fordring om en social Organisation, ved hvilken Individerne kunne supplere hverandre istedetfor at bekæmpe hverandre. Det store Spørgsmaal er, ad hvilken Vej en saadan skal tilvejebringes, og hvilke Muligheder til en saadan Erfaringen anviser os. Hvilke Kræfter raader Menneskeslægten over til Løsning af dette Problem?

Dette Spørgsmaal drøfte vi her i den sociale Etik fra en noget anden Side end i Nationaløkonomien. Vi have at anstille en etisk Vurdering af de forskellige Maader, paa hvilke en social Fordeling og Organisation kan frembringes. Nationaløkonomien holder sig derimod mere til en Undersøgelse af, hvorvidt Mulighederne virkeligt ere tilstede; den drøfter mere den tekniske Side ved Sagen. Dog kan der, som allerede tidligere bemærket (III, 14), ikke drages nogen skarp Grænse mellem Etik og Nationaløkonomi, idet denne sidste ikke blot er en Lære om Frembringelse og Ombytning af materielle Goder, men ogsaa en Lære om deres Fordeling.

Der vil nu, som Erfaringen viser, være to Grupper af Kræfter, der kunne virke i Retning af en medVelfærdsprincipet stemmende Fordeling, og derved tillige i Retning af social Organisation paa den materielle Kulturs Omraade. Dels kunne nemlig de individuelle Kræfter virke sammen i frie Associationer, fremkaldte ved Interessefællesskab og Sympati, dels kan Staten med sin tvingende Centralmagt gribe ind og fastslaa en Ordning af det materielle Kulturarbejde. Vi behandle disse to Grupper hver for sig. De frembyde begge igen forskellige Former.

a. Arbejdets Ordning gennem fri Association.

2. Frihedsprincipets første Virkning var opløsende og isolerende. Dets Opstilling virkede som en Mine, der sprængte den gamle Samfundsbygning, og Verden er endnu ikke kommen til Ro efter denne Katastrofe. Som vi have set, betragtede man endog i revolutionær Iver Isolation som en nødvendig Betingelse for Frihedens Bevarelse. Men Friheden lægger sig ligesaa vel for Dagen ved Valget af Forbindelse med Andre som ved Valget af Sondring fra Andre. Den betyder kun det, at der ingen vilkaarlige Hindringer stilles for Individets Virksomhed. Den frie Association maa netop siges at være den naturlige Fortsættelse af Emancipationen. Hvis Friheden har medført Ulykker og Misligheder, saa er den — for en Del idetmindste — istand til selv at læge de Saar, den har slaaet. Frihedens Proklamation sker i Kraft af Velfærdsprincipet, fordi den frie Brug af Kræfterne baade har Værdi som Formaal og som Middel, og det er ligeledes i Kraft af Velfærdsprincipet, at Emancipationen fortsættes af Associationen. Dette vil træde klart frem, naar vi betragte de Hovedformer for Arbejderassociationer, der historisk ere fremtraadte.

3. Allerførst gælder det at ophæve Isolationen og Striden indenfor Arbejdernes egen Kreds. Arbejdernes Afhængighed over for den, der køber hans Arbejde, hænger jo især sammen med den stærke Konkurrence mellem Arbejderne selv. Arbejdslønnen synker formedelst det stærke Tilbud om Arbejde. Ved at optræde i Fællesskab overfor Arbejdskøberne blive Arbejderne istand til at stille deres Betingelser, baade hvad Arbejdslønnen, Arbejdstiden og Arbejdsvilkaarene angaar. Først derved blivede virkeligt frie Mænd, idet de have Mulighed for at faa deres Fordringer anerkendte. Saalænge Friheden ikke er forbunden med den mindste Magt, er den kun et Ord; og Magten naas kun ved Sammenslutning og Organisation. Som saa ofte i Historien maa Magten udfoldes, forat Retten kan blive anerkendt. Længe efter at Trældom og Livegenskab vare ophørte, og efterat Lavene vare ophævede, betragtede Arbejdsgiverne sig som absolute Herrer og Autoriteter overfor deres Arbejdere og ansaa den ubetingede Myndighed over dem for en Grundbetingelse for industriel Organisation. De gjorde Fordring paa det gamle Regimentes Rettigheder, efterat de tilsvarende Pligter vare faldne bort. Og ikke blot dette: de beraabte sig samtidigt paa det Frihedsprincip, Revolutionen havde proklameret, og fordrede kun at træde i et frit Kontraktforhold til den enkelte Arbejder; de benyttede Friheden til at isolere. Saameget mere gjaldt det da for Arbejderne om at forene sig; det blev en Grundbetingelse for dem i Kampen for Tilværelsen.

Derved fremkaldtes Fagforeningerne, der især i England have udviklet sig paa en ejendommelig og betydningsfuld MaadeJeg holder mig i det Følgende særligt til de engelske Fagforeninger (Trades Unions), hvis Historie er interessantest og bedst kendt, og støtter mig herved til Lujo Brentano: *Die Arbeitergilden der Gegenwart* (Leipzig 1871—1872) og til Sidney and Beatrice Webb: *History of Trade Unionism*. (London 1894). For Danmarks Vedkommende henvises til J. Jensen og C. M. Olsen: *Oversigt over Fagforeningsbevægelsen i Danmark 1871—1900*. (København 1901).. Selve deres Udviklingshistorie frembyder en stor etisk Interesse. De havde en haard Kamp at bestaa, dels med Statsmagten, der ikke vilde anerkende dem, dels med Arbejdsgiverne, dels med deres egne Tilhængeres Raahed. Man negtede Arbejderne Ret til at slutte sig sammen om deres fælles Interesser, og jo mere man stillede dem udenfor Loven, des mere optraadte de med Voldsgerninger, Ødelæggelse af Maskiner og Mord. Ved den Klogskab og det Maadehold, de mere og mere lagde for Dagen, have de dog efterhaanden vidst at skaffe sig Anerkendelse; og jo mere denne Anerkendelse af deres Formaal og deres Virksomhed trængte igennem, des mere ophørte Raaheden hos deresTilhængere. Deres Stræben gaar navnligt ud paa at opnaa en jevn og sikker Stigning af Arbejdslønnen og i hvert Tilfælde at forebygge en Tilbagegang i Arbejdernes Vilkaar. De indse Vigtigheden af, at Arbejderen vænnes til at stille visse Fordringer til Livet, vænnes til at kæmpe for en vis Maade at leve paa (standard of life), forat de ikke skulle lade sig trykke ned til den blotte dyriske Selvopboldelse. Et saadant Niveau frembringes ikke ved pludselige og stærke Svingninger, men ved regelmæssige og varige Forhold. De lægge derfor ogsaa større Vægt paa Forkortelse af Arbejdstiden, Tilvejebringelse af sundere ydre Forhold, Sikkerhedsforanstaltninger o. s. v. end paa Forhøjelse af Lønnen. Herhen hører ikke mindst Bestræbelsen for at lade det usunde Hjemmearbejde afløses af Arbejde i Værksteder. Denne Bestræbelse er med Rette bleven anført som Vidnesbyrd om Arbejdernes intellektuelle og moralske Udvikling. »En Arbejderklasse, som er nedsunken i Uvidenhed og socialpolitisk Afhængighed, vil ikke ofre Noget paa at befri sit Hjem fra Værkstedets Uhygge, men udelukkende rette sine Bestræbelser paa at faa lidt mere Betaling for sit Arbejde og lade sig nøje hermed«Jensen og Olsen: *Fagforeningsbevægelsen i Danmark*, p. 69.. — Ved det Overblik over Markedet og over Arbejdsforholdene paa de forskellige Steder, de ved deres udbredte Organisation forstaa at skaffe sig, blive de istand til at afgøre, hvilke Fordringer de have Udsigt til at sætte igennem. Kampen for Arbejdernes Fremgang føres nu ikke længere i Blinde, men støttet til klar Indsigt i de virkelige Forhold. Denne Organisation fra Arbejdernes Side har igen gjort Oprettelsen af Forligs- og Forhandlingskamre mulig, saa at Repræsentanter for Arbejdere og Arbejdsgivere kunne mødes til Drøftelse af fælles Anliggender. Der er her indenfor det enkelte Folk sket noget Lignende, som naar Voldgift mellem stridende Folkeslag træder i Stedet for Krig. Og først gennem Fagforeningernes Kamp blev Arbejdernes borgerlige Selvstændighed anerkendt. Det er betegnende, at den engelske Lov, der regulerede Forholdet mellem Arbejdsgivere og Arbejdere, ligetil 1875 kaldtes »Lov om Husbonder og Tjenere« (Master and Servants Act); først i det nævnte Aar afløstes denneBenævnelse af »Lov om Arbejdsgivere og Arbejdere« (Employers and Workmen Act)S. and B. Webb: *History of Trade Unionism*. p. 274 f.. Et Bevis paa, at Friheden først bliver gennemført ved Associationens Hjælp, skønt den selv er Betingelse for Associationens Opstaaen! I deres Kamp for Foreningsfriheden staa Arbejderne derfor ogsaa sammen med den radikale Individualismes Tilhængere. Men medens disse mente, at Alt var opnaaet, naar Friheden — Foreningsfriheden indbefattet — var gennemført, var Associationen for Arbejderne Grundlag for en videregaaende Udvikling.

Associationen medfører Virkninger af stor etisk Betydning. — Den Enkeltes Selvstændighedsfølelse holdes oppe, naar han ser, at han ved sin Deltagelse i Fagforeningen kan lægge et Lod i Vægtskaalen, medens han ved at staa isoleret Intet formaar at udrette. Der stilles tillige Fordringer til hans Dygtighed, ti Fagforeningerne fordre, at enhver Deltager skal have lært Arbejdet og virkeligt kunne fortjene en sædvanlig Dagløn. Udygtige Arbejdere vil man ikke vide af, da de bevirke, at Lønnen falder. — Den kammeratlige Følelse, Sympatien med Andre voxer. Den Enkelte ser, at hans Adfærd under og udenfor Arbejdet, hans Dygtighed, Flid, Selvbeherskelse og Sparsommelighed blive af Betydning for langt Flere end ham selv. Der dannes saa at sige en etisk Sfære omkring ham, en stor Familie, af hvilken han føler sig som Led. Han lærer Broderskabet at kende, som før næsten glemtes for »Frihed og Lighed«. Han lærer at underordne sine egne Interesser under de fælles. Han føler sig solidarisk

med sine Fagfæller og — gennem de forskellige Fagforeningers Forbund — med andre Arbejdere, ja med andre Landes Arbejdere. Hans Horisont udvides; han faar Evne til at stille sig større Formaal, og han voxer gennem Forholdet til disse større Formaal. Og han faar gennem de fælles Erfaringer og det Overblik over Handels- og Fabrikforholdene, der bestemmer Fagforeningernes Politik, en klarere Opfattelse af Arbejdernes Stilling til andre Samfundsklasser, lærer baade sine Rettigheder og Pligter som Led af Slægten bedre at kende. — Det er kort sagt en hel Opdragelse fra Egoisme til Sympati, frablind Raahed til klart seende Kraft, fra Kamp til fredelig Forhandling, som her foregaar. Og alt dette sker ad Frihedens Vej. Der gives intet bedre Svar til dem, der betragte vor Tid som en blot Opløsningens Tid, end at henvise dem til den Samfundsdannelse og den etiske Udvikling, som her gaar for sig. Og den foregaar efter de forhen (XIII, 4) fremdragne psykologiske Love. Samfølelsen udvikles gennem Samliv og Samvirken, gennem fælles Skæbne og fælles Arbejde. Det aristoteliske Princip lægger sig her tydeligt for Dagen. En ejendommelig Motivforskydning fremtræder derved, at skønt det ofte er den rent individuelle Kamp for Selvopholdelsen, som fører Arbejderen til at søge Association, kan han dog leve sig saaledes ind i de fælles Livsinteresser, at disse umiddelbart blive Formaal for ham. Og endeligt frembringes der gennem disse nye Samfundsformer Virkninger af Betydning langt ud over Arbejdernes Kreds. De andre Klasser i Samfundet opdrages ved dette nye Element, der aktivt griber ind i Udviklingen; de lære deres Grænser bedre at kende, og de faa tillige nye Formaal og Opgaver, idet det nye Element medfører en successiv Omdannelse af Samfundslivet idethele.

Ikke alle Fagforeninger have naat det samme Udviklingstrin. Baade i Organisation og i Fremgangsmaade gør der sig store Forskelligheder gældende. Vi have her holdt os til det Billede, de mest fremskredne Foreninger frembyde. — For den enkelte Arbejder kan der under en af Fagforeningen besluttet Arbejdsnedlæggelse komme en alvorlig etisk Konflikt, idet han kan blive stillet mellem sin sultende Familie og det, han maa anse for sin Stands Ære og Velfærd. Fagforeningernes Færd overfor de saakaldte »Skruebrækkere« har ofte været streng; men man maa erindre, at der her foreligger en etisk Konflikt. Hvis Arbejdsnedlæggelsen virkeligt er i hele Standens Interesse, er det utvivlsomt Pligt for den Enkelte — en Pligt, som Solidaritetsfølelsen indskærper overalt, hvor den rører sig — at holde ud saa længe som muligt. Selvom han ikke hører til Fagforeningen, vil han høste Gavn af dens Sejr, og han vil derfor ikke kunne skille sin Sag fra dens i Kampens Tid. Det er et stort Ansvar, som de paatage sig, der erklære Krigen; men er Krigenerklæret, maa den Enkelte finde sig i den uundgaaelige Lidelse. Og i disse Kampe er der utvivlsomt i de snevre og skjulte Forhold lagt Egenskaber for Dagen, som paa en større Skueplads vilde have ført historisk Berømmelse med sig. En nationaløkonomisk Forfatter, der langtfra at være en ubetinget Beundrer af Fagforeningerne kritiserer dem meget skarpt, Stanley Jevons, siger om dem: »Jeg tvivler ikke om, at dersom Strikers og Arbejderstridigheders Historie blev fuldstændigt skreven, vilde den frembyde ligesaa mange Exempler paa Troskab og Heltemod og paa frygtløs Lidelse af Elendighed, ja endog af Døden, som mangen en Krig, der beskrives i Historien«*Trades Societies, their objects and their policy*. (I Skriftet: Methods of Social Reform), p. 115. Smlgn. hermed en lignende Udtalelse af Krapotkin: *Mutual Aid*. London 1902. p. 270.

Man har indvendt mod Fagforeningerne, at de ved at stræbe efter højere Løn og gunstigere Arbejdsvilkaar sætte Prisen op paa Varer, som Arbejdere i andre Fag have Brug for. Man fordrer altsaa her af Arbejderne, at de skulle tage et Hensyn til Forbrugerne, som Arbejdsgiverne ikke tage, naar de sætte Prisen paa deres Varer. Man foreholder dem et Ideal, som man ikke falder paa at foreholde Handlende og Fabrikanter. Men ogsaa afset herfra er Indvendingen ubegrundetSmlgn. Brentano: *Arbeitergilden*. II, p. 233—244.. Naar Arbejdslønnen stiger for et Fags Vedkommende, bliver det ogsaa til Fordel for Arbejdere af andre Fag, idet de bedrestillede Arbejdere have større Købeevne. Følgen er altsaa kun den, at en større Del af den nationale Indtægt kommer den arbejdende Klasse til Gode. Den fordelende Retfærdighed har gjort et Skridt fremad.

Man vilde med større Ret kunne indvende mod dem, at de grundlægge et Aristokrati indenfor Arbejderklassen ved kun at ville optage dygtige og udlærte Arbejdere. En vis aristokratisk Tendens kan ogsaa spores mellem de forskellige Klasser af Arbejdere paa samme Fabrik, f. Ex. naar de faglærte Arbejdere forlange at have en Spisesal for dem selv og ikke tillade ulærte Arbejdere at tage Plads imellem dem. Men al social Udvikling

foregaar nu engang lagvis. Hele Massen kan ikke organiseres paa én Gang. Det er et stort Fremskridt, naar foreløbigt de øverste Lag komme med i Udviklingen. Og Fagforeningernes Historie viser, at selvom de skulle have Tilbøjelighed til at afslutte sig og danne et Aristokrati, virker det Princip, Associationsbevægelsen skyldes, i bestandigt nye Lag. Ogsaa de »ulærte« Arbejdere begynde at organisere sig; Londoner Dokarbejdernes Strike (1889) danner i denne Henseende Epoke i Associationens Historie. Kort efter organiseredes Arbejdsmændene i København, og deres Fagforening anerkendtes efter nogen Kamp fra Arbejdsgivernes SideJensen og Olsen: *Fagforeningsbevægelsen i Danmark*, p. 51..

4. Med alle deres Fortrin repræsentere Fagforeningerne dog kun en enkelt Stands Interesser. Og naar de ved deres Organisation af Arbejderne gøre Mægling mellem disse og Arbejdsgiverne mulig, saa forudsætter Mægling altid forudgaaende Strid og Modsætning. Da nu paa den anden Side Mægling kun kan lykkes, naar der kan paavises fælles Interesser, saa ligger det nær at spørge, om der ikke kunde gives frie Associationer mellem Arbejdere og Arbejdsgivere, ligesaa vel som mellem Arbejdere indbyrdes. Og saadanne finde vi ogsaa i den nyeste Tid. Kloge og sympatisk stemte Arbejdsgivere, som ikke blot ærgre sig over Tabene ved Striker og Lock-out'er, men sørge over den Bitterhed og Ufred, den nuværende Arbejdsordning saa ofte fører med sig, have indført at give Arbejderne Del i Udbyttet for derved at knytte dem nøjere til deres GerningStanley Jevons: *On Industrial Partnerships*. (Methods of Social Reform. p. 122—155). — Stuart Mill: *Principles of political Economy*. IV, 7, 5. — I sin Kritik af Fællesforeningerne viser Beatrice Webb, at de kunne blive til Skade for Fagforeningernes Stræben. *Die britische Genossenschaftsbewegung.* Leipzig 1893. p. 139—145.. En vis bestemt Del af Udbyttet er forbeholdt Arbejdsgiveren; af Resten fradrages derpaa en Sum til Reparation af Maskiner og Udvidelse af Bedriften; og hvad derefter bliver tilbage, deles i to Dele, af hvilke den ene tilfalder Arbejdsgiverne, den anden fordeles mellem Arbejderne i Forhold til den Løn, de oppebære. Desuden gives der Arbejderne Adgang til at købe sig Andele i

Forretningen. — Saaledes er idetmindste Ordningen ved nogle af disse Associationer.

Saadanne *Fællesforeninger* skyldes Arbejdsgivernes Initiativ; men deres Opstaaen er dog ikke en Naadessag. I Fag, som egne sig for denne Ordning, — og det er især dem, hvor Arbejdernes Paalidelighed ved Arbejdets Udførelse og ved Behandlingen af Maskiner og Redskaber er af stor Betydning, — i saadanne Fag vil ogsaa Arbejdsgiverne staa sig ved at stifte Samfund med deres Arbejdere. Ligesom Livegenskabets Ophævelse blev til Fordel for Besidderne, saaledes vil Fremskridtet ogsaa her lønne sig. Arbejdernes forøgede Flid og Omhu, den Maade, hvorpaa de indbyrdes kontrollere hverandre, den Fred og Tillid, som hersker hos Alle, Undgaaelsen af Arbejdsstansninger, — alt dette bringer materiel og aandelig Vinding med sig. — Det er ikke blot Arbejderne, det er ogsaa Arbejdsgiverne, der trænge til at opdrages. Det sociale Spørgsmaal kan kun bringes sin Løsning nærmere, naar Arbejdsgiverne betragte deres Stilling som en social Opgave, der medfører sociale Pligter. Til disse Pligter hører ikke blot det at levere visse Produkter saa godt og billigt som muligt, men ogsaa det at lede det lille Samfund, i hvis Spidse de staa, frem til større materiel og aandelig Velfærd. Arbejdsgivere kunne anvende en Art social Rovdrift af fordærvelig Art. Saaledes naar de anlægge Fabriker, trække en Mængde Arbejdere til, høste det størst mulige Udbytte af Driften — og derpaa stanse det Hele, enten fordi de have tjent nok, eller fordi det ikke mere betaler sig. Arbejderne afskediges og staa nu, maaske med store Familier, brødløse og arbejdsløse. Hele den Aand, i hvilken Arbejdsgivernes Virksomhed udøves, er derfor af største Betydning, og de sociale Forholds Fremtid beror for en stor Del paa deres, ikke blot, som det saa ofte farisæisk hedder, paa Arbejdernes etiske Egenskaber. Det er ikke Velgørenhed og store Opofrelser, der kræves. Det Vigtigste vil her være et skarpt, af Sympati ledet Blik for de fælles Interesser. Det er muligt, at det har lange Udsigter, inden saadanne Egenskaber udvikle sig. Det er nu én Gang saaledes, at de Utilfredse snarere forbedre sig end de Tilfredse. Og det vilde i hvert Tilfælde ikke være heldigt, om Arbejderne vildeindskrænke sig til at vente taalmodigt, indtil det sker. Derved vilde deres egen Udvikling og deres Selvstændighed lide. Maaske har ogsaa Stuart Mill Ret, naar han mener, at »længe før end de højere Klasser kunne blive tilstrækkeligt forbedrede til at kunne udøve et beskyttende Regimente, ville de lavere Klasser være saameget forbedrede, at de ikke kunne regeres paa denne

Maade«.

5. Der gives en Art fri Association, som endnu mere end de hidtil nævnte gaar ud paa at ophæve Forskellen mellem Arbejdsgiver og Arbejder, og mellem intelligent og fysisk Arbejde. Det er *Produktionsforeningerne*, Forbindelser af Arbejdere, der med sammensparede eller overladte Penge selv købe Produktionsmidlerne og siden fordele Udbyttet mellem sigStuart Mill: *Principles of political Economy*. IV, 7, 6. — L. Brentano: *Die christlich-soziale Bewegung in England*. Leipzig 1883.. Disse Foreninger vidne om den Energi, Intelligens og Opofrelsesevne, der kan findes hos Arbejderne, og indeholde allerede derved et godt Varsel for Fremtiden. Forat naa deres Maal underkaste de Arbejdere, der stifte disse Foreninger, sig Savn og Møje og desuden en Tvang og en Disciplin, som Mænd, der arbejde i Andres Tjeneste, ikke vilde finde sig i. De have ofte formaat at arbejde sig frem trods al den Modstand, Autoriteterne lagde dem i Vejen. Der er hos Deltagerne i disse Foreninger vakt en Interesse for Oplysning, saavel som en Moralitet, der neppe vilde kunne frembringes ved Prædikener eller gennem Afholdsforeninger. — Ofte ere Produktionsforeninger grundlagte af Fag- eller Brugsforeninger.

De forudsætte dog Egenskaber, som foreløbigt kun ville være tilstede hos ganske Faa. Det har vist sig, at de kun trives, hvor der begyndes med selvsparede Midler, medens Understøttelse fra Staten eller fra Private ikke have virket heldigt. Det vil — idetmindste foreløbigt — kun blive en lille Elite, som paa denne Maade vil arbejde sig frem. Og ofte ende Produktionsforeningernes heldige Stiftere, naar de ikke besjæles af stor og varig Entusiasme, som Kapitalister og Arbejdsgivere, der tage andre Arbejdere i deres Tjeneste paa de gængse Vilkaar.6. Gennem Fag-, Fælles- og Produktionsforeningerne søge Arbejderne at skaffe deres Stand Del i Udbyttet af Produktionen. Men der gives en anden Vej, ad hvilken Sammenslutning kan føre til at hæve Standens Kaar. Det gælder jo ikke blot om, hvor mange Penge man tjener ved sit Arbejde, men ogsaa — og nok saa meget — om, hvor Meget man kan faa for sine Penge. Og Arbejderbefolkningen i sin Helhed er jo Samfundets største Køber; den har da et Magtmiddel i selve sit Forbrug, der ingenlunde — som Karl Marx mente — er forsvindende i Forhold til Kapitalisternes. Det gælder kun om at drage Fordel af selve dette Forbrug. Ved Dannelse af *Konsum- eller Forbrugsforeninger* bliver det muligt at faa Del i den Gevinst, der ellers tilfalder Mellemhandlerne. Forbrugerne danne en Association, hvis første Formaal er Opnaaelsen af billigere Næringsmidler derved, at Vareomsætningen saa direkte som muligt ledes fra Producenter til Konsumenter. Men som det gaar ved de andre Associationer, gaar det ogsaa ved disse: der udvikler sig nye værdifulde Egenskaber som Følge af Samvirksomheden, og højere, mere omfattende Formaal stilles foruden de oprindelige og elementære. Hvor Forbrugsforeningerne ret have udviklet sig (især i England og Schweiz)Beatrice Webb: *Die britische Genossenschaftsbewegung.* Leipzig 1893. — Hans Müller: *Die schweizerischen Konsumgenossenschaften.* Basel 1896. — Først efter Socialistlovenes Ophævelse fik de tyske Arbejdere ret Blik for den Betydning, Brugsforeningerne kunde have for Arbejderstandens Udvikling. Først fra Begyndelsen af 90'erne have de ret taget Opsving, tildels under voldsom Bekæmpelse fra Detailhandlernes Side. Smlgn. hermed R. Riehn: *Das Konsumvereinswesen in Deutschland*. Stuttgart und Berlin 1902., have de været mægtige Aarsager til Udvikling af Solidaritetsfølelsen. De have desuden krævet Redelighed og Uegennyttighed, Klogskab og Energi, demokratisk Sindelag og Evne til Selvstyre. De ere ved Siden af Fagforeningerne blevne den vigtigste Skole for Arbejderstanden, det vigtigste Middel til social Organisation af denne Stand, der efter Stavnsbaandets og Lavenes Ophævelse stod som en kaotisk Masse. Af særlig Betydning er det blevet, at Arbejdet i saadanne Foreningers Tjeneste har frembragt en Stab af Mennesker medadministrativ Evne og med Forstaaelse af omfattende Interesser. Det er en Udvikling, der er foregaaet fra neden, gennem Øvelse af Kræfterne i de mindre Kredse og ofte paa tilsyneladende ubetydelige og materielle Opgaver. Det er dog ikke blot Forskaffelsen af billige Næringsmidler, der staar som Formaal. Man har ogsaa ideelle Formaal, særligt Medlemmernes intellektuelle og æstetiske Dannelse, for Øje, og mange Forbrugsforeninger have i deres Bygninger Foredragssale og Biblioteker. Ved Hjælp af fælles Kapital gaar man desuden ofte over til fælles Produktion af Nødvendighedsgenstande, og det har vist sig, at Produktionsforeninger af denne Art føre en sundere Tilværelse end de, der dannes paa bar Grund, og at de ikke saa let udarte til blotte Aktieselskaber. Denne hele Bevægelse vil maaske blive den vigtigste Modvægt mod den extreme Arbejdsdeling, hvortil Udvikling af Produktionsvirksomheden har ført. Den forener ligesaa meget, som denne har adskilt. Og

den vil mere og mere kunne omfatte alle Omraader, de ideelle saavel som de materielle. Med Rette har man henvist til den frikirkelige Bevægelse som Forbilledet for Brugsforeningerne og til det fælles Maaltid som det gamle Billede paa inderligt Samfund mellem MenneskerCh. Gide: *La solidarité économique*. (I Skriftet »Philosophie de la solidarité«). Paris 1902. p. 229—231..

Det er ikke nødvendigt nærmere at udføre, hvorledes her, ligesom ved de tidligere omtalte Associationer, de tre Hovedlove for etisk Udvikling (XIII, 4) lægge sig for Dagen. Hvilken Fremtid der end maatte være disse og lignende Associationer beskikket, saa indeholder deres Historie sikkert de mest betydningsfulde historiske Erfaringer, Menneskeslægten i det sidste Aarhundrede har gjort. De Samfundsformer, der udvikle sig paa Frihedens Grund, have den store Fordel, at de skyldes Krav, der af sig selv gøre sig gældende og ikke kunstigt fremlokkes. De prøves først i mindre Kredse, før de brede sig i større. De vise os, hvorledes Selvbeherskelse, Sympati og Sans for ideelle Goder vaagne, saasnart Menneskene i Fællesskab kæmpe for Livet og ikke staa hvert for sig med deres blinde Selvopholdelsestrang.

b. Arbejdets Ordning ved Statens og Kommunens Indgriben.

7. De i det Foregaaende skildrede sociale Fænomener høre afgjort ind under det frie Kultursamfunds Begreb. De bestod i fri Sammenslutning, betinget ved Stræben efter fælles Formaal. Deres etiske Betydning bestod i de psykologiske Ændringer og Forskydninger, som Livet i disse Associationer fremkalder, og i de nye Pligter, Opgaver og Konflikter, som opstaa ved Forholdet til dem. Men det Spørgsmaal opstaar naturligt, hvorledes disse frie Kulturforbund forholde sig til de Samfundsformer, hvis Ordning ikke overlades til frie Kræfters uvilkaarlige eller vilkaarlige Forbindelser, men om fornødent gennemføres med Magt og Tvang. Hvis man ved *Socialisme* forstaar den Opfattelse, at Staten eller Kommunen bør raade over alle Produktionsmidler og bestemme deres Anvendelse saavel som Fordelingen af Produktionens Udbytte, saa er det det frie Kultursamfunds Forhold til Socialismen, vi her staa overfor. Men det maa vel mærkes, at Udtrykket Socialisme bruges om meget forskellige sociale Opfattelser, Noget, som især de, der skræmmes ved Ordets blotte Lyd, ikke maa glemme. Under alle sine Former betegner Socialisme Hævdelsen af og Beundringen for et socialt Fremtidsideal, men de enkelte Træk i dette Idealbillede, og endnu mere hele Fremtidsidealets Forhold til den nærværende Tilstand saavel som den Maade, paa hvilken Overgangen skal ske fra den nærværende Tilstand til Fremtidstilstanden, kunne fremtræde paa højst forskellig Vis i de forskellige Opfattelser. Vi maa derfor i Korthed karakterisere de forskellige Hovedformer af Socialisme. Der viser sig, naar vi stille dem i historisk Rækkefølge, en rytmisk fremskridende Udviklingsgang i de socialistiske Ideer, fremkaldt ved Vexelvirkningen med de historiske Forhold.

α. Platon har i Staten skildret et idealt Samfund, i hvilket den private Ejendomsret var ophævet for de regerende Klassers Vedkommende, forat de kunde leve for offentlige Interesser og intellektuelle Bestræbelser. Paavirket af ham, men især under Indflydelse af de sociale Forhold i England ved Middelalderens Slutning, skrev Thomas More sin *Utopia* (1516). Og etAarhundrede efter skrev Campanella i det Fængsel, i hvilket hans Deltagelse i Syditaliens sociale og politiske Bevægelser havde bragt ham, sin Solstat (*Civitas solis*. 1623)Se om dette Skrift *Den nyere Filosofis Historie*[2]. I. p. 152 f.. Baade i den platoniske Stat, i Utopia og i Solstaten er den sociale Ordning fastslaaet ved tvingende Love. Der skelnes endnu ikke mellem Samfund og Stat, og man kender ikke de frie Kræfters Magt. Derved adskille de sig fra senere Utopier, som f. Ex. Fr. Chr. Sibbern's (i *Meddelelser af Indholdet af et Skrift fra Aaret 2135*), der først lader det fuldstændige Fællesskab indtræde, efterat alt Statsliv og al tvungen Myndighed er ophævetSmlgn. mine *Mindre Arbejder*. p. 108—112.. — Interessen ved disse ideale Konstruktioner beror især paa den Kritik af de faktiske sociale Forhold, de forudsætte. Det er Uretfærdigheden og Nøden, der ved Kontrastvirkning fremkalde de sociale Idealer. Til Grund ligger herved den samme Maalestok, som vi i det Foregaaende have opstillet, uagtet denne Maalestoks Anvendelse ikke sker med fuld Konsekvens. Mest karakteristisk for den i de nævnte Skrifter fremtrædende Form for Socialisme er det, at Fremtidsbilledet uden videre stilles i Modsætning til den faktiske Tilstand. Der gøres intet Forsøg paa at vise,

hvorledes Overgangen fra Nutiden til den ideale Fremtid kan gøres. Til alle Tider har den kritiske Holdning overfor den faktiske Tilstand og den begejstrede Tro paa Idealet været Socialismens Kendemærke, saaledes at snart det kritiske, snart det ideale Element havde Overvægten. Og sin store Indflydelse skylder den dels Kritiken og Indignationen overfor det Givne, dels Fremtidsbilledets dragende Magt. Menneskene behøve ikke blot Kritik, men store Billeder, der kunne fylde deres Sind og give deres Trang til Haab et bestemt Indhold, og dette Behov fyldestgøre hine Utopier i Forhold til deres historiske Betingelser. Andre Former for Socialisme søge paa forskellig Maade at finde Mellemled mellem Tvivlen og Troen, mellem det mørke Nutidsbillede og det lyse Fremtidsbillede.

β. En Række Mænd fra de første Aartier af det 19. Aarhundrede ventede sig store Ting af frie Kræfters Samarbejde.Saint-SimonSe om denne Mand, hvis Ideer bleve af stor Betydning for Filosofiens Udvikling: *Den nyere Filosofis Historie*[2]. II. p. 313—317., Charles Fourier og Robert Owen mødtes i den Grundtanke, at den Nød og Uretfærdighed, der opstod ved Menneskenes gensidige Udbytten af hverandre, vilde afhjælpes, naar de sluttede sig sammen for i Fællesskab at udbytte Naturen. Her peges altsaa hen paa en bestemt Vej til det ideale Maals Opnaaelse. Men Begrænsningen hos disse Mænd ligger deri, at de ikke igen kende noget Middel til at komme ind paa Vejen, — til Dannelse af de frie Sammenslutninger og Broderskaber. De tænke nærmest paa Foreninger af Mennesker, der i filantropisk Begejstring direkte ville realisere det sociale Ideal. Denne *filantropiske Socialisme* træder altsaa nok Virkeligheden nærmere end hin ældste Retning, som man kunde kalde *den utopiske Socialisme*, men mangler endnu adskillige Mellemled. Alligevel — og dette er ikke det mindst Interessante ved den — var dens Begejstring ikke uden Nytte, men blev en vigtig virkende Aarsag indenfor den sociale Udviklingsgang. Det var for en stor Del de Disciple, som Saint-Simon, Fourier og Owen vandt indenfor Arbejderklassen, hvis Begejstring og praktiske Sans førte til Grundlæggelsen af Fagforeninger, Forbrugsforeninger og Produktionsforeninger. Produktionsforeningerne ere især Saint-Simonisternes Værk; fra dem optog de engelske »kristelige Socialister« dem. I de engelske Fagforeningers og Forbrugsforeningers Historie spille Owens Ideer og Owens Disciple en væsentlig Rolle. Den schweiziske Forbrugsforeningsbevægelse er beaandet af Fourierske Ideer, senere paavirket af den engelske Bevægelse. Det godtgjordes saaledes, at det ikke er nok at begynde med Ideerne, men at Livets uvilkaarlige Trang og Udfoldelse maa mødes med Idebevægelsen. Konstruktion og Erfaring maa virke sammen. Dette blev muligt ved, at der — som Følge af det 18. Aarhundredes Reformer og Opdagelser — kunde skelnes mellem Samfund og Stat. Der kunde nu finde en fri social Udvikling Sted, ved hvilken nye Ideer kunde prøves nedefra, i Livets mindre Kredse, saa at Vejen oppefra, gennem Lov og Tvang, ikke var den eneste mulige.

γ. Medens de filantropiske Socialister nærmest tænkte paa

fri Organisation af de ved den store Revolution frigjorte Kræfter, betegner den tredie Hovedform af Socialisme en Tilbagevenden til den utopiske Socialisme, forsaavidt den lærer Statens Overtagen af alle Produktionsmidler. Men den mener at være kommen ud over Utopismen derved, at hvad der i denne kun stod som Trosgenstand og Fantasibillede, nu bliver udledet og bevist ad videnskabelig Vej. Denne Retning stiller sig overfor Utopismen, omtrent som den spekulative Filosofi i Romantikens Periode stillede sig overfor den positive Religion: enig i Indholdet, men forskellig ved den videnskabelige FormSmlgn. *Den nyere Filosofis Historie*[2]. II. p. 183—187.. Det er neppe noget Tilfælde, at denne Retnings Grundlæggere ere udgaaede fra den Hegelske Filosofi. Den kalder gerne sig selv den videnskabelige Socialisme, men bør hellere kaldes *den spekulative Socialisme*. Den videnskabelige Betydning, som Friedrich Engels og Karl Marx, Grundlæggerne af denne Retning, utvivlsomt have, bestaar især i, at de have hævdet de nationaløkonomiske Begrebers og Loves historiske Karakter, medens man ellers har været tilbøjelig til at se evige Ideer og Sandheder i dem. Dette hænger sammen med, at Engels og Marx bringe det sociale Spørgsmaal i Forbindelse med hele den historiske Udvikling. Men de opfatte denne Forbindelse saaledes, at det er de økonomiske Spørgsmaal, hvorom hele Historien drejer sig. Al Samfundsordning, al Moral og Ret, alle politiske og religiøse Ideer afhænge ifølge Marx af de økonomiske Forhold. Hele den ideelle Kultur bestaar kun i den Maade, paa hvilken Menneskene blive sig deres økonomiske

Existensforhold bevidst. Særligt er den sociale Videnskab selv et Produkt af den historiske Bevægelse i Retning af nye økonomiske Forhold, ikke — som hos Utopister og Filantroper — et mere eller mindre vel udtænkt System. Den sande sociale Videnskab opstaar, naar man bliver sig bevidst, hvad der er sket eller er i Færd med at ske. Og det, der er sket, er, at der som Følge af den historiske Magtfordeling er indtraadt en Deling af Arbejdet, ved hvilken Arbejderen skiltes fra Arbejdsmidlerne (Jorden og Redskaberne), idet Kapitalen koncentreredes paa forholdsvis faa Hænder. VedMaskinernes Indførelse fuldendtes Arbejderens Afhængighed af Arbejdsgiveren. Men efterat Kapitalisterne som Klasse have exproprieret Arbejderne, exproprieres de smaa Kapitalister af de store. Vi staa nu ved et Vendepunkt, hvor der er et afgjort Misforhold mellem den produktive Kraft, som ene er at søge i Arbejdet, og Produktionens Ordning, der lader den allerstørste Del af Udbyttet tilfalde dem, der selv ikke arbejde, nemlig Kapitalisterne. I dette Misforhold, der stedse bliver større og større, bestaar det sociale Spørgsmaal. Løsningen kan kun komme, naar den nuværende Ordnings Muligheder ere udtømte. Dette vil ske, naar Koncentrationen af Kapitalen er saa vidt fremskreden, at Staten med Lethed kan expropriere de faa Kapitalister. Om slaget sker da ved en Negationens Negation: de hidtil Exproprierende blive nu selv exproprierede»Forvandlingen af den paa Individernes eget Arbejde beroende, spredte Privatejendom til kapitalistisk Ejendom er naturligvis en ulige mere langvarig, haard og vanskelig Proces end Forvandlingen af den faktisk allerede paa social Drift beroende kapitalistiske Privatejendom til social Ejendom. Hist drejede det sig om Folkemassens Expropriation ved nogle faa Usurpatorer; her drejer det sig om Expropriationen af nogle faa Usurpatorer ved Folkemassen.« Karl Marx: *Das Kapital*. I. 2. Aufl. Hamburg 1872. p. 793.. Men Betingelsen herfor er, at Arbejderne have samlet sig i store Associationer, beredte til at overtage Magten, og tillige, at store tekniske Fremskridt have gjort Fællesdrift baade mulig og — paa Grund af Arbejdsmidlernes Kostbarhed — nødvendigI et af sine ældre Skrifter udtaler Marx sig klart og interessant om sin Opfattelse af Socialvidenskabens Opgave. »Socialisterne og Kommunisterne ere Proletariatets Teoretikere. Saalænge Proletariatet ikke er tilstrækkeligt udviklet til at konstituere sig som Klasse, og Proletariatets Kamp med Bourgeoisiet derfor ikke har nogen politisk Karakter, og saalænge Produktionskræfterne hos selve Bourgeoisiet endnu ikke ere tilstrækkeligt udviklede til at aabenbare de materielle Betingelser, der ere nødvendige til Proletariatets Befrielse og Dannelsen af et nyt Samfund, saalænge ere disse Teoretikere kun Utopister, der udtænke Systemer og søge en regenererende Videnskab til Afhjælpen af de undertrykte Klassers Trang. Men efterhaanden som Historien skrider frem, og derved Proletariatets Kamp aftegner sig tydeligere, behøve Teoretikerne ikke mere at søge Videnskaben i deres eget Hoved; de behøve kun at gøre sig selv Regnskab for, hvad der sker for deres Øjne, og at gøre sig selv til Organer derfor . . . . Fra dette Øjeblik af bliver Videnskaben bevidst Produkt af den historiske Bevægelse; den er ikke længere doktrinær, men er bleven revolutionær.« *Misère de la philosophie* (1847). Tysk Overs. Stuttgart 1885. p. 121. (Et mod Proudhon rettet Stridsskrift).. Det gælder førstog fremmest om, at Arbejderne vaagne til Bevidsthed om deres Mission og om deres Magt, og derfor var det Marx's Opraab: »I Proletarer i alle Lande, forener Eder!« Kun gennem Klassekampen kan Magten fravristes dem, der sidde inde med den. Og her er da det Punkt, hvor Marx's spekulative Tankegang munder ud i Agitationen.

Det mest Karakteristiske for denne hele Opfattelse er den rent deduktive Maade, paa hvilken den begrundes. Den udledes af en almindelig historiefilosofisk Teori, ifølge hvilken de økonomiske Forhold ligge til Grund for al Kultur. Den ideelle Kultur er kun en Virkning eller Afspejling af den materielle. Derfor betragtes Arbejdet, hvorved menes det materielle Arbejde, som Kilde til al Værdi, og derfor negtes det, at den historiske Udvikling paa nogen Maade bestemmes ved ideelle Faktorer. Det er en Kamp om Føde, det ene og alene gælder, hvormange »ideologiske« Forklædninger saa dette oprindelige Motiv optræder i.

Saa simpelt er nu Forholdet mellem Økonomi og Etik og mellem materiel og ideel Kultur ikke. Det er rigtigt, at materiel Kultur er Forudsætning for ideel Kultur, forsaavidt som man maa leve forat kunne leve ideelt, — og forsaavidt som man kan leve uden at leve ideelt. Men deraf følger ikke, at den ideelle Kultur blot skulde være Virkning og Afspejling af den materielle. Naar Livets materielle Krav ere nogenlunde tilfredsstillede, kan den Energi, som ikke benyttes dertil, bruges til ideelle Sysler, til Tanke og Stemning, til Kunst, Religion og Videnskab. Men denne Brug er ikke selvfølgelig, og der foreligger her Problemer, som Marx ikke har ænset.

Desuden virker den ideelle Kultur, naar den har udviklet sig, tilbage paa den materielle. Dette sker allerede under saa primitive Forhold, at vi ikke kende noget Folk, hvis Kamp for Tilværelsen ikke er bestemt vedReligion, Tradition og Moral. «Ideologien« bliver meget tidligt en Faktor i Udviklingen, som ingen historiefilosofisk Teori tør overse. Selvom de Tanker, Tilværelseskampen fremkalder, først blot staa som Midler og Omveje forat naa det materielle Maal, saa blive de dog meget snart selv Formaal, idet der tillægges dem Værdi for deres egen Skyld. Det kan f. Ex. være, at den enkelte Arbejder først slutter sig til sine Kammerater for at opnaa en bestemt Fordel derved; men Standens Ære og Fremgang kan senere blive et Formaal, han forfølger uden egoistisk Bagtanke. Saadanne Motivforskydninger gøre Forholdet mere indviklet, end Marx's rent deduktive Fremstilling kan anerkende.

Marx's Teori vil skildre den sociale Udvikling ganske uafhængigt af alle ideelle Motivers Indflydelse. Men det sociale Problems og selve Socialismens Historie godtgør, at saadanne Motiver faktisk virke med. Og i det Foregaaende (IV, 6) saa vi, at selve Samvittigheden dog ogsaa er en Kraft, et Led i den Aarsagsrække, der bestemmer Udviklingen. Efter Marx skal al Teori, al »Ideologi« kun være Bevidsthed om, hvad der sker; men hvilken Værdi har det, der saaledes rører sig i Hjernen hos flere eller færre Individer, naar det ikke faar nogen praktisk Virkning? Marx mener da ogsaa, at det har mere end teoretisk Interesse at finde et Samfunds økonomiske Bevægelseslov. »Selvom et Samfund«, siger han i Fortalen til »Das Kapital«, »er kommet paa Spor efter sin Bevægelses Naturlov, kan det hverken overspringe eller bortdekretere naturlige Udviklingsfaser. Men det kan forkorte og formilde Fødselsveerne«. Allerede en saadan Forkorten og Formilden er Mere, end Marx konsekvent kunde indrømme. Men Marx har idethele flere Forudsætninger, end han vil indrømme. Hans Teori er i Grunden en etisk Teori; det Resultat, han kommer til, hviler paa et etisk Postulat, som han idetmindste et enkelt Sted kommer til at røbe, det Postulat nemlig, at et Menneske ikke blot skal behandles som Middel, men stedse tillige som Formaal. Dette Postulat, der indeholder Begrundelsen af den Indignation, som spores gennem hans Fremstilling, saa lærd og tung denne end er, udtales i følgende Sætning: »Ved den kapitalistiske Produktionsmaade er Arbejderen til, forat foreliggende Værdier kunne finde Anvendelse,istedetfor at omvendt den objektive Rigdom er til forat tjene Arbejdernes Trang til Udvikling«. (Das Kapital. 2. Aufl. I. p. 646). Hvorfra mon Marx véd, hvad Rigdommen er til for? Ad rent historisk Vej, med tilhørende Deduktion, kan han ikke vide Noget derom, kun Noget om, hvad Rigdom efter en nødvendig Udviklingslov vil blive brugt til engang. Deraf, at Arbejderen kun har ringe Del i den Kultur, han hjælper med til at frembringe, følger i og for sig selv ingenlunde, at han skal have en større Andel, selvom det er muligt. Dette følger kun, hvis man gaar ud fra det etiske Princip, at enhver Personlighed er Formaal, ikke blot Middel. Det er da intet Under, at dette Princip uvilkaarligt trænger sig frem hos Marx, skønt han ingen særlige etiske Forudsætninger vil vedkende sig, men i »videnskabelig« Fornemhed overlader slige Forudsætninger til Utopister og Filantroper. Ved en Udtalelse som den anførte fordrer han udtrykkeligt en Indgriben i Tingenes Gang af etiske Motiver. Hin Sætning indeholder en hel Etik i Spiren. Naar den praktiske Vurdering, som saaledes ligger til Grund, tages med, forstaar man bedre, hvorledes Erkendelsen af Udviklingsloven kan virke «forkortende og formildende«. Det er Indignationen over Afstanden mellem Ideal og Virkelighed, som virker æggende og styrkende i Kampen mod Modstanden. Marx's egen »Ideologi« er et mægtigt Vaaben i hans og hans Tilhængeres Haand, og den er maaske fra først af bleven til, fordi den kunde tjene som Vaaben, ikke blot af rent teoretisk Interesse. Forgæves søger Marx at fornegte eller dølge den Idealisme, som ligger bag hans egen Optræden, og som tillige er en nødvendig Betingelse for, at der i Historien skal kunne udrettes saa store Ting som Frembringelsen af en ny social Ordning. Han staar paa et etisk Standpunkt uden at ville være ved det.

I sin Paavisning af Vejen til at naa Maalet lægger Marx Vægten paa Klassekampen. Den er for ham det vigtigste Fænomen i den moderne sociale UdviklingI den Fremstilling af Marxismen, Werner Sombart gav i sine Züricherforedrag, blev denne Side af Sagen ganske særligt betonet. Foredragene ere udkomne under Titel: *Socialismus und sociale Bewegung im 19. Jahrhundert*. Bern 1897. Ved den Diskussion, der fulgte efter disse Foredrag, havde jeg Lejlighed til at udtale mig om Marxismen, saaledes som Sombart havde fremstillet den. (Se det nylig anførte Skrift p. 56—59). Det har interesseret mig at se, at Sombart senere har bebrejdet Marx, at

Fagforeningerne for ham kun vare Midler til Revolution, ikke havde selvstændig Betydning for Arbejdernes Udvikling. Sombart har fremdeles senere søgt at vise, »at Kapitalisme og Socialisme ikke ere Modsætninger, der udelukke hinanden, men at deres Idealer til en vis Grad meget vel kunne være virkeliggjorte i et og samme Samfund.« De geniale Banebrydere, de kongelige Købmænd kunne ikke undværes, hvis det økonomiske Fremskridt skal være muligt. Men Arbejderforholdet skal gaa over fra Privatrettens til den offentlige Rets Omraade, og der skal sikres Arbejderstanden Medbestemmelse ved økonomiske og politiske Afgørelser. (*Dennoch!* Aus Theorie und Geschichte der gewerbschaftlichen Arbeiterbewegung. Jena 1900. p. 92—94). I sit store Værk *Der Kapitalismus* (1901) skelner han — under aabenbar Indflydelse af en mere kritisk Filosofi end den, der laa til Grund hos Marx — mellem tre forskellige Synspunkter, fra hvilke økonomiske Fænomener maa betragtes: 1) det kausale Synspunkt, som opsøger de faktisk virkende Aarsager og Motiver; 2) det teleologiske [bedre: etiske] Synspunkt, der gaar ud fra bestemte socialpolitiske Formaal; 3) det kritiske Synspunkt, som fører til Drøftelse af de Grundbegreber, det kausale og det teleologiske Synspunkt anvende, med Hensyn til deres Begrundelse og deres Begrænsning. (*Der Kapitalismus*. I. p. XXXII). — Med denne Opfattelse er egentligt Overgangen gjort fra den spekulative til den empiriske Socialisme.. Dog er det neppe rigtigtat holde sig til den negative Side af Sagen. Hvor et nyt socialt Lag skal arbejde sig frem, har det naturligvis en haard Kamp at bestaa med de Lag, der hidtil sad inde med hele den sociale Magt, en Kamp, som ikke altid er ublodig. Men Vægten maa ikke udelukkende lægges paa Modsætningen til de andre Klasser. Der erhverves nye Egenskaber ved den Sammenslutning, det Broderskab mellem Arbejderne indbyrdes, som Kampen nødvendiggør. Foreningen gør det muligt, at den Enkelte ved den Dannelse og Underordning, som fordres i de fælles Formaals Tjeneste, bedre lærer sine Pligter og Rettigheder som Led i Menneskehedens Tjeneste at kende. Ved denne stigende Selvfølelse saavel som ved den materielle Magt, Associationerne raade over, og ved deres politiske Indflydelse komme Arbejderne mere og mere til at staa som Formaal, ikke blot som Midler i den socialeProces. At Marx ikke bestemtere fremhæver denne Side af Sagen, kommer af, at ifølge hans Teori skal med Kapitalens stigende Koncentration »Elendigheden, Trykket, Tyranniseringen, Nedværdigelsen og Udplyndringen« stige, og derved den Katastrofe indtræde, hvorved »Expropriatorerne exproprieres«. Men den opdragende Indflydelse, Associationerne øve paa Arbejderne, og den stadige Forbedring af de materielle Livsvilkaar, som disse samme Associationer muliggøre, stemme ikke godt med Katastrofeteorien. Hvis Marx havde tillagt Associationerne positiv Betydning, vilde det have været ham umuligt at deducere Katastrofen.

Trods den videnskabelige Karakter, Marx mener at have givet Socialismen, har han dog ikke ganske brudt med Utopien. Dette viser sig ikke blot ved den Sikkerhed, med hvilken han forudsiger Katastrofen, men ogsaa i de, ganske vist faa og korte Antydninger, han giver af den sociale Tilstand, der vil indtræde efter Katastrofen. Efter de faa Kapitalisters Expropriation ved hele Folkemassen skal der ikke mere existere nogen Klasseforskel. »Vil der«, spørger Marx i et af sine ældre Skrifter*Misère de la Philosophie*. Tysk Overs. 1885. p. 181 f., »efter det gamle Samfunds Omstyrtning gives et nyt Klasseherredømme, som tilspidses i en ny politisk Magt? Nej. Betingelsen for den arbejdende Klasses Befrielse er Afskaffelsen af enhver Klasse . . . . Der vil ikke mere gives nogen egentlig politisk Magt, da netop den politiske Magt er det officielle Udtryk for Klassemodsætningen indenfor det borgerlige Samfund«. Et Samfund uden »nogen egentlig politisk Magt« er aabenbart en Utopi, og det endog en Utopi, der overgaar Platons, Mores og Campanellas: ti i deres Idealstater er der en organiseret politisk Magt. I sine senere Skrifter udtaler Marx sig kun ubestemt og negativt om den fremtidige sociale Tilstand. Han og hans Tilhængere mene, at det altid er tidsnok at tale om den, naar den nuværende Tingenes Orden er forbi. Ogsaa dette hænger sammen med Katastrofeteorien, ifølge hvilken »Omslaget« eller »Revolutionen« skal føre til Noget, der er helt modsat det Bestaaende, men det strider mod den Erfaring, at det Fremtidigeikke blot negativt, men ogsaa positivt forberedes i det Forudgaaende. Marx har desuden ikke den naive Tillid til Fantasiens Konstruktioner, som de gamle Utopister havde, og de vage Antydninger, han tillader sig, fremkomme snarere til Brug ved Agitationen end som nødvendige Led i Teorien.

δ. I Modsætning baade til den utopiske, den filantropiske og den spekulative Socialisme gør der sig i den nyeste Tid, især i England, en Bestræbelse gældende, som med Rette kan føre Navn af *den empiriske Socialisme*. Den

gaar ikke ud paa at konstruere et Fremtidsbillede, og den indser, at filantropiske Ønsker ikke ere nok, men at der ædrueligt maa spørges og prøves, hvad der under de givne Betingelser kan opnaas; heller ikke stoler den paa historiefilosofiske Deduktioner, men vil gaa induktivt frem, prøve Mulighederne paa Grundlag af bestemte Erfaringer. Og denne Begrænsning paalægger den sig ikke blot af kritisk Betænksomhed og af Uvillie mod demagogiske DeklamationerSmlgn. *Fabian Tracts* Nr. 41. (Bernard Shaw: The Fabian Society. What it has done, and how it has done it), p. 5. »Vor Forkærlighed for praktiske Vink og praktisk Kritik og vor Utaalmodighed overfor alle almindelige Udtalelser af Sympati med Arbejderklassens Bestræbelser, og derhos vor Lyst til at spøge med vore Modstandere istedetfor at erklære dem for Fjender af Menneskeheden, stødte flere varmhjertede og veltalende Socialister fra os . . . . Der var altfor megen Lighed og Fortrolighed mellem Fabierne, til at noget Medlem skulde kunne staa op og prædike for de Andre paa den Maade, paa hvilken de arbejdende Klasser endnu finde sig i, at deres Ledere prædike for dem.« — Det fabiske Selskab er opkaldt efter den romerske Feltherre Fabius, der udrettede Mere ved at tøve til det rette Øjeblik og ved at forberede det, end adskillige Brushoveder, der mente, at det gjaldt om at gribe til strax., men ogsaa og især, fordi den mere end nogen af de andre Former for Socialisme anerkender Friheden baade som Middel og Maal. En social Organisation har kun virkelig Værdi, naar den bestaar i frie Kræfters Sammenslutning. Derfor lægger man stor Vægt paa de frie Arbejderorganisationer, som i det Foregaaende ere omtalte. De lavere Grader og Former af Frihed skulle benyttes til at frembringe de højere. Man bebrejder det kapitalistiske System, at det hindrer Personlighedens

Udvikling hos saa Mange ved at trykke Existensbetingelserne ned og gøre dem usikre. Det gælder om at hævde et vist økonomisk Niveau (standard of life, »Levefod«) for Arbejderne, forat de kunne erhverve og hævde et højere aandeligt Niveau. Ved Socialisme (eller som man i den nyeste Tid ofte siger: Kollektivisme) forstaar man her en Lære, efter hvilken det er Samfundets Sag at hævde saadanne Betingelser for Arbejdet, at Arbejdernes fysiske og aandelige Udvikling ikke hæmmes. Der skal tillige tages Hensyn til Individernes forskellige Kræfter; den Svage skal arbejde i Forhold til sin ringe Kraft, ligesom den Stærke i Forhold til sin store Kraft. Der skal sørges for Stadighed i de økonomiske Forhold, forat den lammende Usikkerhedsfølelse kan falde bort. De ydre, fysiske og sociale Forhold, under hvilke Mennesket lever, bestemme for en stor Del dets Karakter. Derfor bør der sørges for, at det sociale Maskineri i saa høj Grad som muligt formes saaledes, at det kan medføre heldige Virkninger paa Karakteren. Her kan det ikke nytte at stole paa Arbejdsgivernes filantropiske Sindelag. Og Arbejderne selv formaa først ved Erfaring at vurdere sunde, rene og ædle Livsforholds Betydning. Derfor er det Samfundets, Statens og Kommunens Sag at tilvejebringe saa gunstige hygiejniske og moralske Forhold for den store Befolkning som muligt. Arbejderklassen og dens Talsmænd maa benytte de borgerlige Rettigheder, som de skylde den radikale Individualisme, til at faa stigende Indflydelse paa det offentlige Liv gennem Skoleraad, Kommunalraad og Parlament. Derved kan der høstes Erfaringer og gøres Forsøg, som kunne vejlede ved den fortsatte Udvikling. Statssocialismen begynder fra oven og vil virke gennem et bureaukratisk Regimente og paa et doktrinært Grundlag. Den empiriske Socialisme lægger Vægt paa Selvstyrelsen i Fag- og Forbrugsforeninger, i Kommune og Stat; den bevæger sig gennem de smaa Kredse til de store og søger at udvikle Folkets Kræfter gennem Arbejdet paa smaa Opgaver til at magte de store Opgaver. Det er karakteristisk, at den empiriske SocialismeDen bedste Fremstilling af den, jeg kender, er Sidney Balls Afhandling: *The Moral Aspect of Socialism* (International Journal of Ethics VI. Kfr. den ved denne Afhandling fremkaldte Diskussion i samme Tidsskrift 6. og 7. Bind). Udtrykket »empirisk Socialisme« har jeg fra Sidney and Beatrice Webb: *History of Trade Unionism*. p. 403. Disse Forfatteres historiske Værker vise, hvorledes den empiriske Socialisme har udviklet sig. Smlgn. ogsaa Hans Müllers Værk om de schweiziske Konsumforeninger. — Fra 1883 virker Fabian Society i London gennem Skrifter og Foredrag i samme Retning. (*Fabian Tracts*, en Række smaa Piecer, klart og koncist skrevne, faas ved Henvendelse til The Fabian Office. 276 Strand. London, W. C). — Den empiriske Socialismes Standpunkt er ikke meget forskelligt fra det, paa hvilket John Stuart Mill stillede sig overfor det sociale Spørgsmaal. (*Den nyere Filosofis Historie*[2]. II. p. 427—430. Heller ikke Eugen Dührings Standpunkt synes at være meget forskelligt (anf. Skr. p. 564 f.). harsit Hjemsted i England, medens den spekulative Socialisme har sit Hjemsted i TysklandMarxismen er en Udløber af den tyske spekulative Filosofi. Endnu i 1891

skrev Fr. Engels under sit Billede: »Vi tyske Socialister ere stolte over at nedstamme — ikke blot fra Saint-Simon, Fourier og Owen — men ogsaa fra Kant, Fichte og Hegel. Den tyske Arbejderbevægelse er den tyske klassiske Filosofis Arvetager.« (Werner Sombart: *Friedrich Engels*. Ein Blatt zur Entwickelungsgeschichte des Sozialismus. Berlin 1895 p. 13). — Smlgn. om Marxismens Forhold til den hegelske Filosofi *Den nyere Filosofis Historie*[2]. II. p. 266. 282 f.. Medens den spekulative Socialisme nærmest minder om Utopisterne, hænger den empiriske Socialisme, baade hvad Karakter og hvad historisk Oprindelse angaar, nærmest sammen med de filantropiske Socialister.

8. Fra det Standpunkt, hvorfra vi her betragte den sociale Udvikling, maa vi paa Forhaand sympatisere med Socialismen i to Punkter: i dens vigtigste Grundtanke og i Hovedtrækkene af dens Kritik af den nuværende Samfundsorden. Og disse to Punkter ere fælles for alle Former af Socialisme.

Ofte optræder Socialismen ganske vist som en Drøm, i hvilken Sindet har fundet Hvile, naar det var pint og skrækket ved Tidens Ulykker. Men selv da indeholder den en virkelig etisk Grundtanke: Ideen om en fordelende Retfærdighed, om et fuldkomment Samfund, hvor Enhvers Evne og Trang kommer til sin Ret. Den optræder særligt i vort Aarhundrede som en nyttig Modvægt mod den ensidige Individualisme, der spalterSamfundet i isolerede Individer. Den hævder i Virkeligheden selve den sociale Etiks Grundtanke: at Individets Stilling i Samfundet bør være bestemt ved hele Samfundets Tarv (Individets eget indbefattet). Og det er ud fra denne Grundtanke, at Socialismen underkaster den nuværende Samfundsorden en skarp Kritik. Hvad Selvprøvelse og Selverkendelse er for det enkelte Menneske, er en saadan Kritik for Samfundet. Den blotter Mislighederne og Lidelserne, og det er den første Betingelse for, at der kan raades Bod paa dem.

Men man kan anerkende baade Grundtanken og Kritiken uden at anerkende de Midler og Veje, ved hvilke Tanken skal virkeliggøres, og Mislighederne afhjælpes. Et er at paavise Sygdommen, et Andet er at anvise Lægemidlet. Mod saadanne Former for Socialisme, der gaa prøvende og experimenterende frem og arbejde ved Hjælp af frie Associationer eller af de bestaaende kommunale og politiske Organisationer, til hvilke Arbejderne mere og mere faa Adgang, kan der Intet indvendes. Det skulde da være, at man — hvad der iøvrigt ikke er usædvanligt — anser den nuværende Ejendoms- og Arbejdsfordeling for Indbegrebet af al Visdom. I hvor høj Grad denne Ordning kan afløses af en anden, maa Historien viseSmlgn. hvad en kyndig og konservativ Iagttager som Alexis de Tocqueville udtaler som Resultat af sin Forsken og sin Erfaring: Ce qu'on appelle les institutions nécessaires, ne sont souvent que les institutions auxquelles on est accoutumé, et en matière de constitution sociale, le champ du possible est bien plus vaste que les hommes qui vivent dans chaque société ne se l'imaginent. *Souvenirs*. Paris 1893. p. 111 f.. Mulighederne kunne vi ikke gennemskue forud — saa meget mindre, som de stadige Forskydninger (XIII, 4) kunne gøre, at der ofte kommer noget helt Andet ud af de bevidste Bestræbelser, end man paa Forhaand kunde ane. Motiv- og Værdiforskydningerne gøre Indgrebene i den sociale Udvikling til Spring i Mørket. Men Intet at gøre er her ogsaa at springe. Ethvert Indgreb eller Ikke-Indgreb i Tingenes Gang maa motiveres ved den bedst begrundede Overbevisning, som kan vindes.

Den empiriske Socialisme stiller sig det Maal at ændre denbestaaende Arbejds- og Ejendomsordning i social Aand; den lader det henstaa uafgjort, hvor langt Udviklingen vil kunne gaa. En energisk Medarbejder i den schweiziske Forbrugsforeningsbevægelse har defineret Socialismen som »Læren om en saadan Indretning af det menneskelige Samfund, at der raades Bod paa Misforholdet mellem overvættes Rigdom og Massearmoden«Se Citatet hos Hans Müller: *Die schweizerischen Konsumgenossenschaften*, p. 453.. Der stilles her en Opgave, som der Skridt for Skridt kan arbejdes paa. I Modsætning hertil staar Marxismens Definition af Socialisme: »Ophævelse af den kapitalistiske Arbeidsordning ved Socialisering af Produktionsmidlerne, og Klassekamp som Vejen til dette Maal«Werner Sombart: *Friedrich Engels*, p. 25. Der tilføjes: »Diese programmatische Kernpunkte werden mehr und mehr Gemeingut des kämpfenden Proletariats«.. Det er klart, at de to Opfattelser stille det frie Kultursamfund i et forskelligt Forhold til Staten; efter den første skal det frie Kultursamfunds Aand efterhaanden indpodes i Statsmekanismen; efter den anden gælder det saa hurtigt som muligt at faa Raadighed over Statsmekanismen forat kunne bestemme det frie Kultursamfunds Ordning.

I den nærmere kritiske Prøvelse af Socialismen have vi i det Følgende især denne sidste, spekulative eller marxistiske Opfattelse for Øje. Det vil vise sig, at Kritiken af den fører til at lægge saa meget des større Vægt paa den empiriske Socialisme.

9. Statsmagten øver under alle Forhold en stor Indflydelse paa Fordelingen af Arbejds- og Forbrugsmidler, og man vil forsaavidt kunne sige, at enhver Forfatning er en relativ Socialisme. Det vil idethele vise sig umuligt at afstikke absolute Grænser for Statens Virksomhed. Statens Væsen er ikke uforanderligt; det udvikler sig med Menneskenaturen og med de historiske Forhold, og Ingen kan sige, hvorledes Staten engang i Fremtiden vil blive beskaffen. Men ved at overdrage *al* Fordeling til Statsmagten forudsætter man Egenskaber hos de Mennesker, der udøve Statsmagten (og det er jo altid bestemte Mennesker, der udøve den), som disse hidtil ikke kunne siges at have vistsig i Besiddelse af. Hvorledes kunne Mennesker blive saa fuldkomne, at de ikke misbruge en saa uhyre Magt, naar de allerede, hvad Historien noksom viser, misbruge den mindre Magt, der hidtil har været de Regerende betrot? Det er karakteristisk, at i England, det Land, hvor der kan øves den skarpeste Kontrol med Statsmagtens Anvendelse, nærer man den største Utilbøjelighed til at udvide dens Omraade. Statssocialismen forudsætter en Overtro paa Staten, en Tillid til, hvad der kan gøres ovenfra nedad, som overser, at Statens Ror dog bestandigt holdes af Mennesker, ikke af Guder. Og dette vil ikke forandres, selv naar Folkets Majoritet bestemmer Regeringens Sammensætning. Naar Menneskene blive saa gode og dygtige, som Socialismen forudsætter, vil det sociale Spørgsmaal allerede være ude af Verden.

Ikke blot moralsk Fuldkommenhed, ogsaa Alvidenhed maatte Statsmagtens Bærere i den socialistiske Stat besidde. Forat kunne fordele Arbejdet og Udbyttet maatte de kende de forskellige Individers Evner og Fornødenheder. Men baade Evner og Fornødenheder ere i stadig Udvikling, og Individet er den, der bedst kan opdage dem, naar de blot faa Lov at udfolde sig saa frit som muligt, forat de kunne blive prøvede. Staten har vel ogsaa nu den Opgave at vælge de til visse Virksomheder bedst skikkede Individer og at imødekomme forskellige Fornødenheder. Men der er vel Faa, der mene, at den øver dette Hverv til en saadan Grad af Fuldkommenhed, at man uden tvingende Grunde skulde ønske det udstrakt til Alt. Og Staten har, som den nu er stillet, den frie Udviklingstrang, det frie Initiativ hos de enkelte Individer at støtte sig til: den kan vælge mellem dem, der af egen Trang have udviklet sig i en vis Retning. Den har desuden paa mange Omraader private Foretagender at konkurrere med. Hvor udvidet man end vil tænke sig Statens Virksomhed, vil den dog ikke kunne undvære det frie Initiativs og den private Virksomheds Konkurrence, saafremt den ikke skal stivne i Doktrinarisme og Slendrian. Det gælder baade paa den materielle og den ideelle Kulturs Omraade.

Hvad særligt Udbyttets Fordeling angaar, saa opstaar her det store Spørgsmaal, hvad retfærdig Fordeling egentligt vil sige.De socialistiske Forfattere dele sig her i to Grupper, idet Nogle ville have Enhvers Andel bestemt ved det Arbejde, han har ydet, medens Andre ville have Fordelingen bestemt ved Enhvers Trang. Det første Standpunkt er udtrykt i St. Simons Sætning: »Chacun doit être classé selon sa capacité et retribué selon ses oeuvres!« — det andet i det socialdemokratiske *Gothaerprograms* Ord: »Jedem nach seinen vernunftgemässen Bedürfnissen!« — I første Tilfælde støder man ikke blot paa den Vanskelighed at dele lige mellem de forskellige Arter af materielt og aandeligt Arbejde, som Samfundet behøver, men ogsaa paa det store Problem, hvorledes man kan sikre sig, at Udbyttets Værdi svarer til det anvendte Arbejde. Det kommer jo dog an paa, om Arbejdsproduktet har tilstrækkelig Brugsværdi, det vil sige, om det tilfredsstiller virkelige Fornødenheder i Samfundet. Værdien af et Produkt bestemmes ikke blot ved det Arbejde, dets Frembringelse har kostet, eller den Tid, dette Arbejde har taget. Det kommer an paa, om der er Brug for det, som er frembragt, altsaa om der er en Trang, en Fornødenhed tilstede, som kan tilfredsstilles ved det. Derfor kan man kun regulere Arbejdet, naar man kan regulere Fornødenhederne. Den første Teori maa altsaa ligesom den anden tillægge Staten Myndighed til at bestemme Individernes Fornødenheder. Og man maa tillige sørge for, at der ikke produceres Andet og Mere, end hvad der kan forbruges i Landet selv. Ti over de udenlandske Fornødenheder er den enkelte Stat ikke Herre. Derfor maa Verdenshandelen, der fører til, at der produceres Mere end Landet selv behøver, og derved gør Landet afhængigt af Udlandet, begrænses og kontrolleres af Regeringen. Denne Konsekvens saa J. G. Fichte og var ikke bange for at drage den (i sit Skrift *Geschlossener Handelsstaat*. 1800). Derved vilde ganske vist tillige

Kilden til de moderne sociale Disharmonier være stoppet; ti disse gaa historisk tilbage til det 13. og 14. Aarhundrede, da der begyndte at danne sig et Verdensmarked, saa at Produktionen blev bestemt ved andre end de hjemlige, let overskuelige FornødenhederLujo Brentano: *Ueber die Ursachen der heutigen socialen Noth*. Leipzig 1889. Smlgn. samme Forfatters *Die Arbeitergilden der Gegenwart*. I. p. 58 ff., II. p. 320.. —

Naar den anden Teori vil have Fordelingen bestemt ved Enhvers fornuftige Fornødenheder, er det klart, at det ikke kan være det enkelte Individs egen Fornuft, der skal afgøre, om hans Fornødenheder ere »fornuftmæssige«. Det maa være Statsmagtsudøvernes Fornuft, og de enkelte Individer gøres altsaa umyndige. Selvom en Regulering af Fornødenhederne er nødvendig, idet Staten jo maa bestemme sine Embedsmænds Levefod (standard of life), vil det dog ligesaa lidt her som ved Produktionen være heldigt, om denne Reguleren ikke har en fri Udfoldelse og Tillempelse ved Siden, forat Sammenligning og Valg kunne ske i saa stort Omfang som muligt.

10. En Samling Individer, som hverken have Ret til at afgøre, hvilke Evner eller hvilke Fornødenheder de besidde, men som maa finde sig i at blive tilskaarne efter et af Autoriteter fastslaaet Skema, — en saadan Samling Individer er en blot Masse, ikke noget organiseret Samfund. Og det er ligegyldigt, om man tænker sig Samfundets fremtidige Ledere som Genier, eller om man tænker sig dem som Idioter, — om man tænker sig dem som enevældige Monarker og Diktatorer eller som udgaaede af hele Folkets Valg. Hvad der giver Livet dets Værdi, den frie Udfoldelse af Evner og Drifter, er i alle Tilfælde bortfaldet.

Trangen til selv at afgøre, hvilke Evner og Fornødenheder man besidder, og hvilke af dem der fortjene at udvikles og tilfredsstilles, er ikke blot en egoistisk Trang. Den er, som vi have søgt at vise, Betingelsen for, at der i Samfundet kan findes produktive Kræfter, som frembringe noget Nyt og ikke vedblive at gaa i de gamle Spor. Selve den sædvanemæssige Virksomhed øves kun ret, naar Individet selv bestemmer sig til den. Men naar det gælder om at slaa ind paa nye Veje, er Tilfredsstillelsen ved at følge sit eget Initiativ til det, man anser for godt og gavnligt, ofte den eneste Løn, der gives. Store Opfindere bryde sig ofte slet ikke om den Fordel, de selv kunde have af deres Opfindelser, og de bedrages da ogsaa ofte nok for den. Hvad der forbitrer dem Livet og gør deres Skæbne haard, er de Hindringer, der stille sig i Vejen for den frie Brug af deres Kræfter i den Retning, de ønske. Hvorledes vil det da ikkegaa, naar *alle* Arbejdsmidler tages i Beslag af Statsmagten! Hvorfra skulle da Midlerne komme til de private Experimenter, som Kulturen skylder saa Meget, hvis den ikke skylder dem Alt? — Schäffle har vel hævdet, at man gør Socialismen Uret ved at mene, at den nødvendigvis ophæver al fri Bevægelse og al fri Disposition over materielle Goder. Han skelner skarpt mellem Nydelsesmidler og Produktionsmidler og søger at paavise, at Socialismen kun ophæver Ejendom som Produktionsmiddel, ikke som Nydelsesmiddel. Over de Nydelsesmidler, som i det socialistiske Samfund tilfalde os, kunne vi frit disponere. Vi kunne opsamle Indtægter til Brug i vore egne private Øjemed eller forat give Gaver og Hjælp til Andre*Socialismens Kvintessens*. Dansk Overs. p. 84—97. — Smlgn. ogsaa Gustav Bang: *Den socialistiske Fremtidsstat*. Københnvn 1903. p. 78.. Men det er dog ikke noget stort Raaderum, den frie Bevægelse her faar. Forbruget af det Opsparede foregaar med stor Hurtighed, naar jeg ikke har Lov at gøre det frugtbringende ved at overlade det til Andre, som savne det. Dersom disse til Gengæld forat faa Lov at bruge, hvad jeg havde opsparet, gav mig et vist Vederlag for den Tid, i hvilken jeg overlod dem Brugen, saa kunde jeg anvende denne Tid til Sysler, som ikke var umiddelbart produktive, skønt de kræve alvorligt og langvarigt Arbejde. Og denne Tid vil være saameget desbedre anvendt, som den maaske kan bruges til Arbejder, hvis Værdi ingen Anden, særligt ikke de i Samfundet herskende Myndigheder anerkende, enten fordi det ikke indses, at de svare til virkelige Fornødenheder, eller fordi de svare til Fornødenheder, der først skulle vækkes, og hvis Vækkelse vil gøre Livet rigere. I den socialistiske Stat, der forbyder al Rente, vil der kun være Plads for saadanne Sysler, som Statsmagten vil begunstige. Ikke blot vil den individuelle Produktion falde bort, men den individuelle Nydelse vil blive holdt indenfor visse snevre Grænser. Der vil ikke kunne danne sig friere og ejendommelige Retninger og Bestræbelser, naar der leves af Statsmagtens Forgodtbefindende. Renten er ganske vist en Indtægt, som Besidderen faar uden selv øjeblikkeligt atproducere den; men den har den sociale Betydning at gøre andre Virksomheder end den øjeblikkeligt nyttebringende mulige og at begunstige Sparsommelighed. Den Sparsommelige véd nu, at han kan opnaa ikke blot at betrygge sin egen

Existens, men ogsaa paa varig Maade at fremhjælpe Interesser og Bestræbelser, han sætter Pris paa. Renten kan naturligvis misbruges til Lediggang; men al Dispositionsret kan misbruges: Statens Dispositionsret kan jo ogsaa misbruges. — Ligesom Socialismen forudsætter en Menneskehed, der kan stille fuldkomne Regenter, saaledes forudsætter den ogsaa en Menneskehed, hvis Virkelyst og Opfindelsesevne ikke svækkes, fordi dens Initiativ hæmmes og dens Fornødenheder bestemmes af Andre.

Gennem det private Initiativ kommer der frisk Blod ind i det sociale Liv. Den Enkelte maa derfor ikke være absolut udelukket fra at producere. Det vilde være absurd, om han vel skulde have Lov til at fortære sine Sparemidler ved Udsvævelser, men ikke til at bruge dem som Produktionsmidler. Denne Skranke for Friheden til at forsøge og til at vove, vil aldrig kunne udholdes. Og det vil ikke blot være en Skranke for den Enkeltes Frihed, men ogsaa for Samfundets egen Udvikling. Bureaukratisk og parlamentarisk Selvgodhed vil hæmme Fremskridtet paa utaalelig Maade. Ikke blot den materielle, men ogsaa den ideelle Kultur vil lide derved. Gennem Arvelovgivningen og gennem Statens Overtagelse af private Foretagender af almennyttig Karakter, naar de et vist Antal Aar ere komne Grundlæggerne til Gode, og naar de egne sig til at ledes af det Offentlige, vil det kunne hindres, at der af den for hele Samfundet saa vigtige private Foretagsomhed og Nydannelse udvikler sig en Arveadel. Forholdet kunde ordnes i Analogi med de nyere Ordninger af Forfatter-, Kunstner- og Opfinderrettigheder.

Den spekulative Socialisme vil tilstoppe Kilden til Goderne, forat Fordelingen kan blive desbedre. Men den hilder sig derved i en Modsigelse, da der tilsidst ingen Goder vil blive at fordele, naar Fremskridtets Kilde tilstoppes. Den utopiske Socialisme var konsekventere: den forudsatte ikke blot en begrænset eller lukket Stat; men den fordrede ogsaa Fornødenhederne direkte regulerede. Saaledes f. Ex. Platon og Campanella. Dennyere Socialisme gør den individuelle Frihed den Indrømmelse at tilstede Privatejendom af Forbrugs- og Nydelsesmidler og vil kun have Forbud mod at bruge disse som Produktionsmidler. Jo mere den sociale Erfaring skrider frem, desmere ville sikkert ogsaa den strenge Socialismes Tilhængere indse, at den sociale Etik for sin egen Skyld maa fordre og fremme den individuelle Frihed, ikke blot til Forbrug og Nydelse, men ogsaa til Arbejde og Produktion. Idetmindste forudsætter Ophævelsen af Produktionsfriheden som Løsning af det sociale Problem psykologiske og sociale Forhold, der ere i den Grad forskellige fra de nu foreliggende, at det vilde være dogmatisk Forvovenhed at udtale sig afgørende om, hvad de ville gøre muligt eller ikke muligt.

11. Det er en socialistisk Hovedsætning, at Arbejdet er Kilden til al Værdi og al Kultur. Gothaerprogrammet begynder med denne Sætning. Men den indeholder en vis Tvetydighed, som ogsaa ligger i Ordet Arbejde. Der gives jo ikke blot et materielt, men ogsaa et aandeligt Arbejde. Og selvom vi ved Betragtningen af den materielle Kultur især tænke paa det materielle Arbejde, saa har det dog vist sig, at den forandrede og forbedrede Stilling, Arbejdet i den materielle Kulturs Tjeneste indtager i den nyere Tid, hænger sammen med, at den moderne Industri i saa høj Grad er en Anvendelse af den moderne Videnskabs Resultater. Det materielle Arbejde forudsætter altsaa her aandeligt Arbejde, Musklens Arbejde forudsætter Hjernens. De Forsøg, Tanker og Planer, som aandeligt Arbejde har ført til, have givet utallige materielle Arbejdere nok at gøre. Man vil derfor ikke kunne gennemføre en Samfundsordning, naar man begynder med, som de socialdemokratiske Programmer fra Gotha (1875) og Gent (1877), at stille Arbejderklassen (hvorved menes de materielle Arbejdere: Genterprogrammet kalder den Proletariatet) i Modsætning til alle andre Klasser. Det kan være berettiget i Kampens Hede; men dersom Følelsen af Modsætning og Sondring overfor det øvrige Samfund næres for stærkt, spærres den eneste Vej til bedre Tilstande.

Ikke fysisk Arbejde alene er Kilde til Rigdom og Kultur. Det største Kulturarbejde er øvet paa det aandelige Omraade.Naturligvis maa de materielle Fornødenheder tilfredsstilles, for at man kan arbejde. Og meget aandeligt Arbejde behøver materiel Hjælp. Organisten vilde være hjælpeløs uden Bælgetræder. Men det er dog ikke Bælgetræderen, der er »Kilde» til Musiken. — Socialismen sætter ogsaa fri Tænken og Forsken og offentlig Undervisning paa sit Program. Den maa da anerkende, at hele den aandelige Atmosfære i hvilken Arbejderen lever, er af den største Betydning for ham. Den moderne Filosofi og Socialvidenskab førte først til Ophævelse af de gamle Lav og dernæst af de Bestemmelser, der hindrede Arbejderne i at danne lovlige og lovbeskyttede

Associationer. Den ensomste Forsker kan sende Tanker ud i Verden, som ved deres Indflydelse paa den almindelige Livsopfattelse og den offentlige Mening kan bestemme Kulturens Gang i langt højere Grad end mange Tusinders materielle Arbejde. Dette er nu én Gang saa, og ingen Programmer kunne hindre det. Hvis Fremtidsudviklingen skal gaa i en sund Retning, maa man stræbe efter at forminske Afstanden mellem materielt og aandeligt Arbejde. Men en saadan Bestræbelse kan ikke lykkes, naar Arbejderklassens Modsætning til *alle* andre Klasser saa skarpt betones, som det i Regelen sker. — Det skal indrømmes, at de »andre« Klasser, de Klasser, der hidtil næsten udelukkende have været stillede saaledes, at de have kunnet paatage sig aandeligt Arbejde, ikke altid have vist den Adfærd overfor Arbejderklassen, som deres Pligt paabød. Fordomme af forskellig Art, Aandshovmod og Mangel paa Sympati have hindret dem i at anerkende dens Ret. Her ligger den vigtigste Skyld for Misforholdet. Men vi spørge her ikke først og fremmest efter Skylden; vi undersøge, hvor stor Modsætningen mellem Klasserne i Samfundet faktisk er og etisk-socialt set bør være.

Hine socialdemokratiske Programmer stride egentligt mod Marxs Lære, efter hvilken al Klasseforskel skal bringes til at høre op, ligesom Standsforskellen mellem Adel og Borgere faldt bort ved Revolutionen. Arbejderklassen staar dog ikke endnu overfor de andre Klasser, som den tredie Stand ved Revolutionens Udbrud stod overfor den Tids »højere« Stænder. Den Klasse, der nu med Haan kaldes Bourgeoisiet, havde skabt denmoderne Industri og Handel, Videnskab og Kunst, og af den var i de germanske Lande den protestantiske Frihedsbevægelse fremgaaet. Trods al den Beundring, der maa føles overfor Arbejderklassens Udvikling i det sidste Aarhundrede, kan det ikke siges, at den nu har naat et lignende Punkt, som den tredie Stand havde naat for hundrede Aar siden. Dens Udvikling er endnu ikke afsluttet. Det er ikke dens egen Skyld; ti Betingelserne ere først nyligt komne til Stede. Men saa meget desmindre er det da berettiget at betone Klassemodsætningen saa stærkt, som Marxismen gør det. I hvert Tilfælde have de modstaaende Klasser gensidigt Meget at lære af hinanden. Og den Arbejderklasse, der forhaabentligt engang vil komme til at omfatte Alle, vil ikke være den nuværende, ufuldkomment udviklede Arbejderklasse, der ikke blot paa Grund af sine Interesser men ogsaa paa Grund af sin ufuldkomnere Udvikling staar i Modsætning til de andre Samfundsklasser. Ufuldkomment udviklet vil den vedblive at være, saalænge den endnu — paa Grund af Klassekampen — maa optræde som Masse, uden at der kan foregaa en fri Individualisering indenfor den. Saalænge man f. Ex. betragter Forholdstalsvalgmaaden som en rent aristokratisk Indretning, er det klart, at Forstaaelsen af den personlige Selvstændigheds Betydning mangler. De dogmatiske Stridigheder indenfor det tyske Socialdemokrati, der have ført til Udstøden af Personligheder, hvis intellektuelle Selvstændighed ikke kunde bøje sig for Programmets ene saliggørende Sandheder, pege i samme Retning. Hvis det er rigtigt, at den socialdemokratiske Parti styrelse i Tyskland literært har større Magt og Indflydelse over sine Partifeller end Statsmyndighederne over deres Undersaatter,B. Friedländer: *Die vier Hauptrichtungen der modernen socialen Bewegung*. Berlin 1901. I, p. 302. — Smlgn. ogsaa Bruno Wille: *Die Philosophie der Befreiung*. Kap. 13 (Parteiherrschaft). vidner dette om stor aandelig Umyndighed indenfor Klassen. De teoretiske Anarkister gøre her et gavnligt Arbejde ved deres Kritik; til Gengæld betragtes de som Frafaldne og regnes til »Bourgeoisiet«.

12. Problemet vil dog stedse blive stillet paany, paa Grund af en Omstændighed, som Socialisterne i Regelen skyde til Side,nemlig det Naturinstinkt, som bevirker en Tendens til en stærkere Befolkningsforøgelse, end der altid svarer til Næringsmidlernes Forøgelse. Selvom Malthus skulde have overdrevet denne Tendens, saa virker der dog her aabenbart en Kraft; som stedse paany vil føre udover enhver Ligevægtstilstand, man kunde tænke sig tilvejebragt. (Smlgn. XXV, 2). Hvis det lykkedes at indrette en Ordning, ved hvilken Enhver trygt kunde se Fremtiden imøde, vilde denne Tryghed blandt Andet lægge sig for Dagen ved, at der stiftedes talrige Familier, saa at der snart igen kom overflødig Arbejdskraft, flere Hænder end der maaske var Arbejde til, og flere Munde, som kræve Føde. Dette er en simpel Følge af den samme Aarsag, som gør, at ogsaa nu Ægteskabernes Antal stige, ikke blot naar Kornpriserne falde, men allerede, naar der blot er Udsigt dertil, eller naar en forhaabningsfuld Stemning raader»Efter en god Høst pleje Vielsernes og Fødslernes Antal at tiltage i betydelig Grad, og ligeledes omvendt at aftage efter en slet Høst. I det første Tilfælde er det endnu mere Haabet end den virkelige Besiddelse, der tilskynder til ny Familiestiftelse, hvorfor man ikke finder den stærkeste Tilvæxt ved de

absolut laveste Kornpriser, men ved dem, der staa i den mest paafaldende Modsætning til et foregaaende Uaar«. Roscher: *Die Grundlagen der Nationalökonomie*. § 240..

De sociale Forhold bestemmes til enhver Tid ved Forholdet mellem Befolkningens Tilvæxt og den Grad, i hvilken forøget Kløgt og Energi kunne forøge Jordens Produktivitet. Hvor forskellige Kræfter virke sammen, vil der indtræde en rytmisk Bevægelse, idet snart den ene, snart den anden Tendens faar Overhaand. En Tilværelse, der ikke er underlagt en saadan rytmisk Skiften, kende vi ikke, og forstaa vi ikke. Det er de forskellige Kræfter og den Maade, hvorpaa de brydes mod hverandre, der gør Livet til en Kamp og volde Smerte, især hver Gang Svingningernes Udslag bliver større. Det er ikke sagt, at Menneskenaturen bestandigt vil medføre den samme stærke Forøgelsestendens; men en afgørende Forandring i denne Henseende ligger for fjernt til, at den for os kan faa nogen etisk Betydning. Igennem den haarde Kamp med de givne Vilkaar

har Menneskenaturen udviklet sig til sit nuværende Trin; det er den, der gør de strenge Fordringer om Selvbeherskelse, Klogskab og Sympati nødvendige; og Vilkaarene ville, saavidt vi kunne se, ikke foreløbigt forandres. (Smlgn. med det her udviklede XI, 10; XVII, 2 og XXV, 2).

Vi se derfor ogsaa, at der, naar et socialt Lag har arbejdet sig frem til gunstigere Forhold, til en højere Levefod, nedenunder det danner sig et nyt Lag, hvis Levefod trænger til at hæves. Efter Landboreformerne i Danmark i Slutningen af det 18. Aarhundrede voxede paa Grund af Udparcelleringerne og det forøgede Behov af Arbejdskraft Husmændenes og Landarbejdernes Antal — men voxede i en Grad, der stillede et nyt socialt Spørgsmaal i Stedet for det, der nyligt var løst. »Selv for de Husmænd, der havde Jord, var Stillingen ingenlunde altid god. Og de Husmænd, der vare jordløse eller vare Indsiddere, og det var omtrent Halvdelen af det samlede Antal, de sad næsten altid i meget ringe Kaar; de vare snarere gaaet tilbage end fremad«Falbe Hansen: *Stavnsbaandsløsningen og Landboreformerne*. I. p. 139.. Paa lignende Maade omfattede Fag- og Forbrugsforeningerne fra først af kun de mest intelligente Arbejdere; de Fag, der ikke kræve nogen videre Specialuddannelse, bleve ikke organiserede. Arbejderbevægelsen truede en Tid med at ende i Dannelsen af et Arbejderaristokrati, der — som det er blevet sagt — blev betragtet af de »ulærte« Arbejdere med lignende Følelser som Overhuset i den parlamentariske Verden. Der maatte da en Bevægelse i Gang for at organisere de »ulærte« ArbejdereSidney and Beatrice Webb: *History of Trade Unionism*. p. 373—393.. Desuden ville uheldigt stillede Arbejdere naturligt søge hen til Egne og Lande, i hvilke der allerede er opnaaet gunstigere Stilling for Arbejderstanden. Der foregaar saaledes i Europa en stadig Vandring af Arbejderskarer fra Øst til Vest og fra Syd til Nord; — og helt ude i den østlige Horisont true den gule Races flittige og nøjsomme Arbejdere. — Problemet vil i lange Tider følge Slægten paa dens vej: en Løsning én Gang for alle er usandsynlig.

13. Den socialistiske Teori er en afgjort idealistisk Teori, forsaavidt den hviler paa Overbevisningen om den menneskelige Villies Evne til at rydde alle Vanskeligheder for Dannelsen af et harmonisk Menneskesamfund af Vejen. Den betragter jo Arbejdet som en Kilde til al Rigdom og Kultur og ser bort fra alle Naturaarsager, der kunne fremme eller hæmme Kildens Løb. Ved denne Idealisme, der ikke lader sit Haab og sin Begejstring svækkes ved ængstelige Hensyn til de naturligt og historisk givne Betingelser, er Socialismen i Slægt med det Bedste i det 18. Aarhundredes Tankegang, skønt den paa den anden Side ved sin Anti-Individualisme betegner en Reaktion mod det 18. Aarhundrede. Saa mange teoretiske Fejltagelser og Illusioner, man end maatte kunne paavise i Socialismen, saa fremtræder den dog i Praxis som en af de betydningsfuldeste etisk-sociale Bevægelser i Nutiden. Den har forstaaet at vække og begejstre Arbejderne; den har rettet deres Tanker mod Idealer og Opgaver, der omfatte langt mere end den snevre Kreds, i hvilken den isolerede individuelle Selvopholdelsesdrift bevæger sig. Den har stillet Millioner af Mennesker et stort fælles Ideal, der løfter den Enkelte op over den snevre Interessekreds, rettet Blikket mod et Fremtidsbillede, der viste Guldalderen foran os, ikke bagved os; — og den har samtidig formaaet at faa et fast Tag i de rent praktiske og materielle Interesser, at bruge disse som Motiver, der kunde føre den Enkelte ud over ham selv. Uden et stort Fremtidsbillede kan ingen social Bevægelse gaa for sig. Undertiden — saaledes for faa Aar siden i England — var Fagforeningsbevægelsen ved at gaa i Staa, og det var da den begejstrede Tro paa det socialistiske Ideal, der vakte Driften til Fremgang igen. Fra oven kan

Udviklingen ikke ledes; selvom der kan komme frugtbare Tankespirer og Impulser fra de andre sociale Lag, maa Selvvirksomheden fremfor Alt vækkes, og dertil behøves Idealer, som staa i naturligt Forhold til den Trang, som føles, og til den intellektuelle og moralske Horisont, der staar aaben. Hvis de andre sociale Lag ikke synes om disse Idealer, og hvis de finde Trangen for lav og Horisonten for snever, saa er det deres Opgave at ændre Livsvilkaar og Samfundsforhold saaledes, at Trangen kan højnes, Horisontenudvides, og dermed ogsaa Idealet faa en anden Karakter. Den socialistiske Bevægelse er er en Fortsættelse af den store Frihedsbevægelse, som mange Liberale ventede afsluttet med Menneskerettighedernes Erklæring, med Parlamentarisme og Frihandel. Den er den positive Side af den store Emancipationsproces, der begynder i det 18. Aarhundrede. Den Interessernes Harmoni, som ældre Nationaløkonomer og Utilitarianere troede paa, søger den at gøre til en Kendsgerning. Og samtidigt vil den republikanisere og demokratisere den Menneskelighedsfølelse, som det gamle Samfund væsentligt kun kendte i Form af Herrens patriarkalske Forhold til de Afhængige. Den vil udvikle Menneskekærligheden til Retfærdighed. Skyggesiderne og Illusionerne i Fremtidsbilledet ville kunne rettes under den videre Udvikling. Socialismen maa lære at skelne mellem Ideal og Virkelighed. Idealet behøver ikke at miste sin drivende Kraft, fordi man ikke tilslører og overser de virkelige Forhold. Og den maa navnligt lære, at hvis den har en Fremtid, kommer denne væsentligt gennem det frie Arbejde og den frie Association, selvom Staten meget vel i langt højere Grad, end vi nu ere vante til at tænke os, kan træde beskyttende, hjælpende, udlignende og opdragende til.

14. Som allerede berørt (9) griber Statsmagten uafbrudt ind i den sociale Udvikling, selv hvor man ikke bliver sig det tydeligt bevidst. Der gives ikke en eneste Side af den politiske Ordning (Forfatning, Administration, Finans-, Rets- og Militærvæsen, Kirke- og Undervisningsvæsen), som ikke paa en eller anden Maade bliver af bestemmende Indflydelse paa Arbejdsforholdenes Ordning. Et stort Fremskridt vilde det allerede være, om man blev sig dette tydeligere bevidst, saa at denne saare væsentlige Side ved de politiske Spørgsmaal blev dragen mere frem. Det er dog de politiske Spørgsmaals sociale Betydning, som først giver dem virkelig Interesse. Hvor denne Betydning helt er tabt af Syne, er den politiske Strid enten en rent personlig Strid om Magten eller en Strid om blotte Formaliteter. — Ti skulle her nævne nogle Punkter, hvor Staten uden at krænke Frihedsprincipet kan udrette Meget i Henseende til Arbejdets Ordning og Udbyttets Fordeling, og hvor den ogsaaallerede — ved en ubevidst eller uvilkaarlig Socialisme — har grebet ind.

a) Allerførst maa fremdrages Fordringen om, at der vises simpel Retfærdighed. De store Tyve ere endnu i mange Henseender heldigere stillede end de smaa. Man ser med mistænksomme Blikke paa Bevægelser i Arbejdernes Kredse, som man i andre Kredse af Samfundet ikke vilde lægge Hindringer i Vejen. Den Modstand, som er bleven gjort mod Arbejdernes Ret til personlig Frihed og deres Forsamlings- og Foreningsret, har ikke kunnet stemme dem venligt overfor de herskende Stænder. Adam Smith klagede i sin Tid over, at Mestrene maatte indgaa Forbund om at nedsætte Arbejdslønnen, medens Arbejderne ikke maatte indgaa Forbund om ikke at arbejde under en vis Betaling*Om Nationalvelstand*. Dansk Overs. I, p. 202 f.. Den tyske Lovgivning anerkendte paa lignende Maade endnu i den nyeste Tid Arbejdsgivernes Lavsforeninger, men ikke Arbejdernes tilsvarende Foreninger, og den megen Tale om at genoprette de gamle Lav gaar i Virkeligheden ud paa at gøre Arbejderne afhængige af ArbejdsgiverneL. Brentano: *Die gewerbliche Arbeiterfrage*. (Schönbergs Handbuch 1. Udg. J). p. 931 f. 9 0..

b) Staten har erkendt det som sin Pligt at beskytte Arbejdernes Frihed, Sundhed, Sikkerhed og Moralitet overfor Arbejdsgivernes Vilkaarlighed. Efter en haard Kamp gik — først i England — den saakaldte Fabriklovgivning igennem, der regulerer Sikkerheds- og Sundhedsforanstaltninger i Fabriker og Bjergværker, bestemmer Arbejdstidens Længde, fastsætter Grænser og nærmere Bestemmelser for Kvinders og Børns Arbejde, forbyder Arbejdslønnens Udbetaling paa Værtshuse og fordrer den ud betalt i rede PengeGneist: *Das Self-Gowernment in England*. 3. Aufl. p. 314 f. — L. Brentano: *Die gewerbl. Arbeiterfrage*. (Schönbergs Handbuch I). p. 973. — K. Marx: *Das Kapital*. 2. Aufl. I, p. 224-314. — Karakteristisk er den Modstand, Utilitarianerne gjorde mod Fabriklovgivningen, undtagen forsaavidt den gjaldt Beskyttelse af Børnene. Leslie Stephen: *The Utilitarians*. III.

p. 175—177.. — Ligesom det har vist sig, at det frie Arbejde er mere produktivt end Slavearbejdet, saaledes har det ogsaa vist sig, at de gunstigere Betingelser, som denne Lovgivning, der efter engelsk Mønster ogsaa blev gennemført i andre Lande, har skaffet Arbejderne, langt fra at skade Produktiviteten netop har forøget denne. Den har ikke blot, som selv Karl Marx indrømmer, bevirket »Fabrikarbejdernes fysiske og moralske Genfødelse«; men den større Friskhed og Kraft, hvormed der nu kunde arbejdes, forøgede endog ofte Arbejdets Produktivitet. Arbejdsgiverne selv fandt deres Regning derved og opgave deres tidligere Modstand mod, hvad de — karakteristisk nok — havde kaldt Indgreb i deres personlige Frihed! — Særligt har Indskrænkningen af Arbejdstiden været et stort Gode, og det baade for Arbejdsgivere og for Arbejdere. Som de engelske Fabrikinspektører sige i en Beretning: forhen havde Herren ikke Tid til at tænke paa Andet end Penge, og Arbejderne ikke Tid til at tænke paa Andet end Arbejde. Den lange Arbejdstid gjorde Arbejderne til rent fysiske Væsener, idet al deres Fritid gik med til Søvn og Hvile for at faa Kraft til at tage fat paany. Man nærmer sig ved den successive Begrænsning af Arbejdstiden til More's Utopia, hvor »Forfatningens vigtigste Formaal er at regulere Arbejdet efter Folkets Fornødenheder, saaledes at der kan blive Tid til overs til Udvikling af Aanden, hvori Utopianerne mene, at Livets Lykke bestaar«. Fichte har med Rette sagt, at et Folks sande Rigdom bestaar i den Fritid, det raader over*System der Rechtslehre* (1812). Nachgelassene Werke. II, p. 543: »Das Eigenthum des Ganzen [ist] die Musse, die allen nach vollbrachter Arbeit bleibt«. — Smlgn. L. Brentano: *Die Arbeitergilden der Gegenwart*. II, p. 356: »Die Frage nach der Lange des Arbeitstages ist eine Frage nach dem Stand der Civilisation«.. Ti den Tid, der kan afses fra Arbejdet for de materielle Fornødenheder, kan anvendes til en højere og friere Udvikling, til ædel Livsnydelse, til at virke i den ideelle Kulturs Tjeneste og føle sig som Mere end et Hjul i et stort Maskineri. — Det kommer naturligvis an paa, hvorledes Fritiden benyttes, og man kan ikke undre sig over, at den ikke lige strax eller altid benyttes saa godt som muligt. Der maa vækkes Drift og skaffes Midler til højere Udvikling. Her bliver Undervisningsvæsenet, baade det afStaten ledede og det af frie Kræfter besørgede, af største Betydning, og ikke mindst Alt, hvad der kan gøres for at udbrede og tilfredsstille Sansen for Kunst- og Naturskønhed. Gennem Deltagelse i det politiske Liv udvikles Følelsen af borgerlige Pligter og Rettigheder og af at arbejde med i det hele Samfunds Tjeneste. Man kan ikke vente med at begrænse Arbejdstiden, til der er opnaaet Sans for at bruge Fritiden godt; ti denne Sans opstaar først, naar Fritiden er der. Og naar man klager over, at Arbejderne ikke forstaa at bruge deres Fritid, saa er der langt mere Grund til at klage over den Maade, paa hvilken de velhavende Klasser bruge deres Fritid. Naar man ikke er vant til at have Fritid, er det intet Under, at man ikke har lært at bruge den; men det er sørgeligt at se, hvor tomt og lavt ofte det er, hvormed de saakaldte dannede og højere Klasser udfylde deres rigelige og ofte ufortjente Fritid. Arbejderne maa netop have større Fritid, for at den Maade, paa hvilken de nu ofte misbruge Fritiden, kan falde bort. Den Otte-Timers Arbejdsdag forlanges, for at den »blaa Mandag« kan falde bortRobert Seidel: *Der achtstundige Arbeitstag*. Zürich 1896. p. 4. — Fordelingen 8 Timers Arbejde, 8 Timers Søvn og 8 Timer Fritid er allerede foreslaaet af Comenius, og senere af Hufeland..

c. Staten kan fremdeles øve en udlignende Indflydelse paa de sociale Modsætninger gennem Ordningen af Finans- og Skattevæsenet. Man har endogAdolf Wagner: *Direkte Steuern*. (Schönbergs Handbuch. 1. Udg. II), p. 169. 259. Smlgn. ogsaa Jhering: *Der Zweck im Recht*. 2. Aufl. I, p. 533. dateret en ny Periode i Skattevæsenets Historie fra den Tid af, da man begyndte at fremhæve denne udlignende og fordelende Virkning af Skatteordningen som et Hovedsynspunkt. Det er den »socialpolitiske« Skatteteori, som anlægger dette Synspunkt ved Siden af det blot finansielle. Henry George og hans Tilhængere vente endog det sociale Spørgsmaals fuldstændige Løsning gennem Beskatning af Jordrenten. Uden Staten vilde Jordrenten ikke existere, og derfor er den det rette Skatteobjekt. — Herhen hører ogsaa en stærkere Beskatning af Arv og Afskaffelse af Arv gennem Sidelinier.d) Et Skridt videre fører Spørgsmaalet om, hvorvidt Staten skal oprette Forsikringsanstalter for Arbejderne. Dersom det skal være en Tvangssag for Arbejderen at benytte sig af saadanne Anstalter, berøves han let sin personlige Uafhængighed. Ti naar Staten ikke kan garantere ham stadigt Arbejde for en vis Løn, kan en Svingning i Forholdene gøre ham arbejdsløs og derved ude af Stand til at betale Indskud, hvorved han igen mister hvad han tidligere har indskudt. Det vil da staa i Arbejdsgiverens Magt at paalægge ham Betingelser, han ikke

vilde finde sig i, naar han ikke frygtede for at miste sine tidligere IndskudL. Brentano: *Die gewerbl. Arbeiterfrage*. (Schönbergs Handbuch. 1. Udg. I) p. 985 f.. Staten vil sikkert her, som paa saa mange andre Punkter, virke bedst ved at virke indirekte, saaledes at den støtter og kontrollerer de Organisationer, der have udviklet sig ved Arbejdernes egen frie Sammenslutning.

e) Der er mange Virksomheder, baade paa Produktionens og paa Omsætningens og Samfærselens Omraade, som Stat og Kommune allerede have overtaget og ville kunne overtage efterhaanden. Hvor Grænsen ligger i denne Henseende, kan kun fremskridende Erfaring afgøre. Her har netop den empiriske Socialisme sin store Betydning. Men for at kunne benytte Erfaringen maa man have sikre Kendsgerninger. Og her er et Omraade, hvor Staten kan gøre uberegnelig Nytte: ved at tilvejebringe en nøjagtig Statistik. De nordamerikanske Fristater ere i denne Henseende gaaede i Spidsen. Baade i de enkelte Stater og for hele Unionens Vedkommende er der oprettet Anstalter for Arbejderstatistik. I den Lov, ved hvilken i Aaret 1888 *the United States Department of Labour* oprettedes, angives dets Opgave at være den, at samle og i de forenede Staters Befolkning udbrede Oplysninger »angaaende Arbejderspørgsmaal i dette Ords mest omfattende Betydning, særligt om Arbejdets Forhold til Kapitalen, om Arbejdstiden, om mandlige og kvindelige Arbejderes Fortjeneste og om Midlerne til at fremme Arbejdernes materielle, sociale, intellektuelle og moralske Velfærd.«Den sociale Lovgivning og den offentlige Debat i de forenede Stater har allerede høstet Gavn af denne ForanstaltningErnst Beckman: *Den sociala fragan och statistiken*. (Nordisk Tidsskrift. 1893)..

Den nærmere Udvikling og Begrundelse af de her nævnte Punkter (og hvilke flere der kunde føjes til) tilkommer Nationaløkonomien. Her ere de blot anførte, fordi de alle forudsætte en etisk-social Opfattelse af Staten og dens Virksomhed og en Erkendelse af, at Statshjælp og Selvhjælp ikke udelukke hinanden. Det kommer kun an paa at anbringe det rette Forhold mellem dem. De frie Kræfters Omraade er det egentligt produktive, det, hvor Initiativerne trives; Staten kan kun yde Beskyttelse, Form og materiel Støtte for det, der selv har arbejdet sig frem. Forholdet mellem Statshjælp og Selvhjælp bør netop være det omvendte af det, som den spekulative Socialisme, i mærkelig Overensstemmelse med Bureaukrati og Absolutisme, fastsætter. Og da Erfaringerne gøres bedst i mindre Kredse, vil kommunal Ordning af ProduktionenSmlgn. F. Pio: *Kommunesocialisme*. (Tilskuereren. 1903). — som ogsaa den empiriske Socialisme hævder — have mange Fortrin fremfor den egentlige »Statssocialisme«. Man er ogsaa fra socialistisk Side begyndt at komme bort fra at tænke sig Staten — efter den Betydning, i hvilken vi nu tage dette Ord — som den Samfundsform, der skal overtage hele Produktionen. Man tænker sig Organisationer af højst forskellig Art og Omfang, alt efter Opgavernes Art, og man tænker sig en Samvirken mellem disse forskellige AssociationerGustav Bang: *Den socialistiske Fremtidsstat*, p. 64.. Sandsynligvis maa denne Betragtning, der — i Forbigaaende sagt — fører bort fra den egentlige Marxisme, udvides saaledes, at det frie, industrielle Initiativ faar sin Plads ved Siden af det Selvstyre, man indrømmer de smaa og store Organisationer. Der maa være en stadig Vexelvirkning mellem de Enkelte, de frie Kultursamfund og Staten, forat Udviklingen skal blive sund og kraftig.

15. Den spekulative Socialisme ophæver ikke absolut Privatejendom, men indskrænker den til Brugs- og Nydelsesmidler.

Der vilde kun være fuldstændig Modstrid mellem Privatejendom og Socialisme, dersom man antog Ejendomsretten for ubetinget. Men en ubetinget Ejendomsret kan ikke paavises noget Steds i Historien. Ideen ora den übetingede Ejendomsret er en Fantasi, som Individualismen opstillede mod en vilkaarlig Statsmagts Luner. Til enhver Tid har Statsmagten grebet ind i den Enkeltes Besiddelse, naar fælles Interesser syntes at kræve det. Grænserne for disse Indgreb ere skiftende, ændre sig med de historiske Forhold.

Selve Begrebet *Privatejendom* i den Udstrækning, i hvilken vi nu tage det, er forholdsvis nyt. Paa de primitive Kulturtrin hersker Fællesskabet. Jagtgrundene ere fælles for hele Stammen, og hos agerdyrkende Stammer faar hver Familie aarligt sin Lod anvist, som Familiens Medlemmer dyrke i Fællesskab. Det vilde naturligvis være urigtigt at tænke sig dette Fællesskab som en Kommunisme i egentlig Betydning; det betyder kun, at Trangen til

gennemført Fordeling endnu ikke er opstaaet, og at den Enkelte umiddelbart virker sammen med Familien eller Horden, ikke endnu har nogen Anledning til at forsøge paa at skille sin Existens fra den. Paa den anden Side vilde man ved at karakterisere den »primitive Kommunisme« som en Assurance, det primitive Fællesskab som »en rumlig Samværen af individuelle isolerede Interesser«C. N. Sturcke: *Samvittighedslivet* I. p. 235. overføre moderne Begreber, der skylde Individualismens Mekanik deres Oprindelse, paa de gamle sociale Forhold. Man kan ikke sammenligne det gamle Fællesskab med et moderne Aktieselskab, der netop er Udtrykket for, at hidtil isolerede Interesser mødes for rent udvortes og upersonligt at virke sammen. Hvad særligt Jordejendom angaar, er det af Betydning, at den sociale Organisation i Klan og Familie i Tiden gaar forud for Bosættelse og stadig JordbesiddelseB. W. Leist: *Alt-Arisches Jus Civile.* I. Jena 1892. p. 512 f.. Den første egentlige Privatbesiddelse er det Vildt, den Enkelte nedlægger, den Frugt, han høster, de Redskaber og Klæder, han selv skaffer sig. Den rørlige Ejendom gaar altsaa forud for den urørlige. Først senere gaar Jord over til Privatejendom.Nødvendigheden af regelmæssig, efter en omfattende Plan gennemført Dyrkning af Jorden, Arbejdets Deling, den vaagnende Selvfølelse og Selvstændighedstrang hos de enkelte Individer (smlgn. XI, 14 og XXIII, 3), alt dette var Aarsager, der maatte medføre en Individualisering af Ejendommen. Den primitive Kultur kender hyppigst kun en fælles Brugsret indenfor Stammen eller Familien, og en Ejendomsret kun dér, hvor Stammer eller Familier støde sammen. Først med Statens Udvikling opstaar den individuelle Ejendomsret som den af Statsmagten anerkendte og beskyttede Besiddelse af materielle Goder. Men selve denne Anerkendelse og Beskyttelse, som er et uundværligt Moment i Ejendommens Begreb, viser, at Ejendomsretten ikke er ubetinget. Statsmagten knytter stedse bestemte Betingelser til sin Anerkendelse og sin Beskyttelse. Den sætter Skranker for Magten til at skalte og valte med Besiddelsen. Man har ikke Lov at bebygge sin Grund, dyrke sin Jord eller borttestamentere sine Penge, som man selv vil, og man yder af, hvad man besidder, større eller mindre Bidrag til fælles Formaal. Den Magt, som ved sin Anerkendelse og Beskyttelse gør den blotte Besiddelse til Ejendom, er den samme, som paalægger Skranker og Pligter: disse fremtræde altsaa ingenlunde som Indgreb i en fra først af absolut Ejendomsret.

Det er tilsidst etiske Hensyn, der begrunde baade Anerkendelsen og Indskrænkningen. — En Bestemmelse af Grænserne for de enkelte Individers Raadighed over materielle Goder er for det Første nødvendig, forat Staten skal kunne løse sin mest elementære Opgave, nemlig at hævde Freden og Sikkerheden. Det er hertil ikke nok at fastslaa Grænsen mellem Stammers eller Familiers Raaderum. Eftersom Udviklingen skrider frem, faar Staten at gøre med de enkelte Individer og deres indbyrdes Forhold og maa have Midler til at konstatere, hvor der har fundet Overgreb Sted imellem dem. Dersom der f. Ex. hos en hidtil nomadiserende eller af Plyndringstog levende Stamme begynder at udvikle sig Agerdyrkning, vil denne fra først af være Enkeltes Sag. Men jo Flere, der slaa ind paa denne Vej, des lettere vil der indtræde Sammenstød, idet Flere vilde dyrke samme Stykke Jord. De Mægtigste vilde søge at lægge Beslagpaa de største Stykker Jord; men herimod vilde saa den store Mængdes Interesse rejse sig, da man var vant til at benytte den fælles Jord til Græsning for hele Stammens Kvæg. Kun en bestemt Fordeling og Afgrænsning fra Statsmagtens Side vilde her kunne skaffe Fred og Sikkerhed til VejeSmlgn. D. M. Wallace: *Rusland.* Dansk Bearbejdeise. II. p. 57—61.. — Dernæst er anerkendt og beskyttet Besiddelse en Betingelse for stadig, selvstændig og opofrende Virksomhed for Kulturens Formaal. At besidde Ejendom er at have et socialt Tillidshverv. Vel tilfredsstilles ogsaa den Enkeltes Selvstændigheds- og Magtfølelse derved; men den sociale Etik kan ikke betragte den Begrundelse som tilstrækkelig, der blot betragter Ejendommen som Personlighedens Forlængelse ud i Omverdenen. En saadan Forlængelse eller Breden er naturligvis berettiget, hvor den ikke fører til Strid og Sammenstød. Men den positive, sociale Betydning af den træder først frem, naar den Enkeltes Selv- og Magtfølelse tages i Samfundets Tjeneste. Ikke af den individuelle Personligheds Begreb i og for sig, men af den sociale Nødvendighed af at have saa mange frie, aktive Udgangspunkter for Kulturvirksomheden som muligt følger Privatejendommens etiske Karakter. Den Enkelte har end ikke selvindlysende Ret til det, han frembringer og erhverver ved eget Arbejde; ti dette Arbejde er ikke en Skabelse af Intet; det er ikke blot betinget ved hans egen Evne og Villie; — at det kunde øves, og at det kunde blive frugtbringende for ham, skyldes Samfundets Beskyttelse og Hjælp. Som han altsaa med Taknemlighed og

Pietet maa føle, hvad han skylder Samfundet, maa han ogsaa, naar han ser Tingene fra det etiske Synspunkt, opfatte sin Besiddelse som Middel til at øve en Virksomhed i Samfundets Tjeneste. Han er ligesaavel Embedsmand som de, Staten særligt beskikker, og har sit etiske Ansvar for Anvendelsen af hvad han ejer. Etisk set er der derfor ogsaa snevrere Grænser for Benyttelsen af Ejendommen, end der er fra den ydre Retsordens Synspunkt. De materielle Goder, som ere i den Enkeltes Besiddelse, skal han gøre saa frugtbringende — ikke blot for sig selv, men for Slægten — som muligt. De tilhøre ham nu, men de kunnesenere blive Andre til Del. Han har derfor f. Ex. — selvom Lovgivningen ikke altid kan hindre det — ikke Ket til at udpine Jorden ved Rovdrift og derved forringe dens produktive Evne for Fremtiden. Det er en egoistisk Hensynsløshed overfor de følgende Slægter. For en øjeblikkelig personlig Fordels Skyld skyder man Slægtens blivende Gavn til Side. Ofte er det dog ligefrem Uvidenhed, der ligger til Grund, og vi have da et interessant Exempel paa, hvorledes forøget Indsigt kan forøge de etiske Pligter. Det var først Liebigs Lære om Planternes Trang til Mineralstoffer, som godtgjorde Rovdriftens Skadelighed og paaviste Slægtens Solidaritet i Henseende til Jordens Brug.

Meget, som nu er Privatejendom, kan tænkes en Gang i Tiden at blive Fællesejendom. Det kunde f. Ex. tænkes, at det viste sig hensigtsmæssigt og muligt at inddrage al Jordejendom under Staten, forat Jordrenten kunde komme hele Samfundet til Gode. Hvis det da skete, vilde det ikke være noget Overgreb; det vilde være i Konsekvens af den Tankegang, paa hvilken Privatejendommens etiske Begrundelse beror. Hvad der taler mod denne Tanke er, at der sandsynligvis bringes større Udbytte ud af Jorden ved privat Dyrkning end ved Statsdrift.

16. Privatejendom af materielle Goder gør *Handel*, ombyttende Virksomhed nødvendig. I det socialistiske Samfund vilde der ingen Handel være: fra Centralmagtens Sæde (i hele Staten eller i den enkelte Kommune) vilde Produkterne og Nydelsesmidlerne fordeles omkring til de enkelte Individer, men der vilde ikke være nogen mellem de utallige enkelte Individer foregaaende Byttevirksomhed. En Centralisation af Byttevirksomheden vil nu ogsaa være i Samfundets Interesse, idet overflødige Mellemhænder derved kunde undgaas. Den stærke Blomstring af Forbrugsforeningerne (XXVI, 6) viser, at der er langt flere overflødige Mellemhænder end man paa Forhaand skulde tænke. Da Samfundet ikke existerer for Handelens Skyld, men Handelen for Samfundets Skyld, er en Bestræbelse som Forbrugsforeningernes fuldstændig berettiget og er et væsentligt Led i den empiriske Socialisme. Men efter de overflødige Mellemhænder bør man ikke dømme om Handelens Betydning. Handel beror paa Virksomhed af de frie, individuelle Kræfter, der her visesig nok saa værdifulde som ved Produktionen. Det gælder for den, der sidder inde med Goder, han ikke selv bruger, at finde et Sted, hvor der er Trang til dem. Handelsaanden bestaar langtfra blot i den Kunst at sælge for Mere hvad man har købt for Mindre; den væsentligste Side ved den er Evnen til at finde, hvor der er Fornødenheder at tilfredsstille. Der udføres et produktivt Arbejde, naar der udfindes et Sted, hvor et Produkt kan blive til Nytte, og naar Produktet flyttes derhen fra et Sted, hvor det ikke er til Nytte. Socialistiske Teoretikere have ikke villet anerkende dette. Og dog er det ligesaa klart, som at det er produktivt Arbejde, Bonden foretager, naar han kører sit Korn til Købmanden i Stedet forat lade det ligge paa Laden eller staa paa Marken. Det er naturligvis Egeninteresserne, som fra først af sætte hin Evne i Virksomhed, og dermed hænge de uheldige Sider ved Handelen og de Handlende sammen. Naar man, især i tidligere Tider, saaledes de græske Filosofer, de kristelige Kirkefædre og Skolastikere, saa ned paa Handelen som en umoralsk Erhvervsvirksomhed, da var det, fordi den mentes at frembringe Smaalighed, Pengegriskhed, Troløshed og HjerteløshedPlaton: *Lovene*. Fjerde Bog. p. 705 f.. Man oversaa den store etisk-sociale Betydning, Handelen har ved at knytte Menneskene sammen gennem deres Interesser. Handelen er et Udtryk for, at det enkelte Menneske og det enkelte Folk ikke er sig selv nok, hvorfor de af fri Tilskyndelse søge Supplering. Den socialistiske Stat, der skal udelukke Handel, maa enten (som Fichte tænkte sig den) være en lukket Stat, der i økonomisk Henseende er sig selv nok, eller (som Rodbertus tænkte sig den) en Verdensstat, der omfatter alle Folkeslag. Indtil en saadan Verdensstat har udviklet sig, maa Handel være en Nødvendighed, og Handelen vil endog være et Hovedmiddel for dens Udvikling. Og hvad den lukkede Stat angaar, saa skulde denne i Følge Fichte kun staa i intellektuelt, ikke i økonomisk Samkvem med andre Stater. Videnskaben, ikke Handelen skulde betinge Sammenhængen mellem Menneskene. Men den ideelle Sammenhæng afhænger her netop af den materielle; denne baner Vejen for hin. Naar Baandetén Gang er knyttet af økonomiske Grunde, kan

der derved være forberedt en videregaaende Forbindelse. Allerede en varig Handelsforbindelse forudsætter et Tillidsforhold, som bygger ikke blot paa de egoistiske Interesser, men ogsaa paa Karaktererne. Livlig Vexelvirkning og faste Baand mellem Individer af samme Folk og mellem forskellige Folkeslag knyttes paa denne Maade. Handelen har derfor spillet en stor Rolle i Kulturens Historie. Den har indledet Forbindelse og bragt gensidigt Kendskab til Veje mellem Mennesker, der ellers ikke vilde være komne i Berøring med hverandre. Den har ofte udvidet den snevre Horisont, indenfor hvilken Blikket bevæger sig, før Trangen til og Muligheden af Vexelvirkning med fjernere Dele af Menneskeheden er fremkommen. Især hvor der finder Søhandel Sted med fjerne Lande, fremmes et større Blik paa Livet og dets Forhold; mangehaande nye Tanker og Planer røre sig; nye Sæder og Indretninger blive bekendte, og der indledes en Frigørelse fra det Tilvante og Overleverede. Med Skibene og Karavanerne følge de usynlige Passagerer: gennem den materielle Forbindelse bringes ogsaa Menneskenes Følelser og Tanker i Forbindelse. Den materielle Omsætning faar derved ogsaa Betydning for det aandelige Liv. (Smlgn. XXIV, 1).

2. DEN IDEELLE KULTUR.

XXVII. MATERIEL OG IDEEL KULTUR.

1. Den materielle Kultur gaar nærmest ud paa Tilvejebringelse af et stort System af Midler. Men til Midler hører Formaal. Den materielle Kultur peger derfor stedse ud over sig én Gang er knyttet af økonomiske Grunde, kan der derved være forberedt en videregaaende Forbindelse. Allerede en varig Handelsforbindelse forudsætter et Tillidsforhold, som bygger ikke blot paa de egoistiske Interesser, men ogsaa paa Karaktererne. Livlig Vexelvirkning og faste Baand mellem Individer af samme Folk og mellem forskellige Folkeslag knyttes paa denne Maade. Handelen har derfor spillet en stor Rolle i Kulturens Historie. Den har indledet Forbindelse og bragt gensidigt Kendskab til Veje mellem Mennesker, der ellers ikke vilde være komne i Berøring med hverandre. Den har ofte udvidet den snevre Horisont, indenfor hvilken Blikket bevæger sig, før Trangen til og Muligheden af Vexelvirkning med fjernere Dele af Menneskeheden er fremkommen. Især hvor der finder Søhandel Sted med fjerne Lande, fremmes et større Blik paa Livet og dets Forhold; mangehaande nye Tanker og Planer røre sig; nye Sæder og Indretninger blive bekendte, og der indledes en Frigørelse fra det Tilvante og Overleverede. Med Skibene og Karavanerne følge de usynlige Passagerer: gennem den materielle Forbindelse bringes ogsaa Menneskenes Følelser og Tanker i Forbindelse. Den materielle Omsætning faar derved ogsaa Betydning for det aandelige Liv. (Smlgn. XXIV, 1).

2. DEN IDEELLE KULTUR.

XXVII. MATERIEL OG IDEEL KULTUR.

1. Den materielle Kultur gaar nærmest ud paa Tilvejebringelse af et stort System af Midler. Men til Midler hører Formaal. Den materielle Kultur peger derfor stedse ud over sigselv. Det sociale Spørgsmaal kommer jo netop frem derved, at Midlerne synes at brede sig paa Formaalenes Bekostning, idet en stor Del af Menneskene synes at være henviste til at holde Livet oppe, men undvære det, der først gør Livet værd at leve. Vi synes at stønne under Vægten af et Apparat, som dog er bragt til Veje for at gøre det lettere at leve. Den etiske Undersøgelse af den

materielle Kultur gik ud paa Muligheden af at komme ud over denne Mislighed og at hævde den Grundtanke, at en menneskelig Personlighed aldrig maa betragtes blot som Middel. Allerede denne Grundtankes Anvendelse fører ud over den materielle Kultur, idet den viser os, at al Kultur skal tjene Udviklingen af det personlige Liv. I den ideelle Kultur, som bestaar i den frie Udvikling af Tænkning, Fantasi og Følelse, er Personligheden mere end Middel; det er Personlighedens egne Kræfter, som her sættes i Virksomhed, og det ikke af anden Grund, end fordi der er en umiddelbar Trang til at bruge dem. I Kraft af en højere Selvopholdelsestrang udfolde Tanke, Fantasi og Følelse sig og skabe ejendommelige Former, i hvilke de faa Luft og Udtryk. Her er intet fjernere Maal, som skal naas: den klare Forstaaelse, det levende Fantasibillede, den inderlige og dybe Følelse have deres Værdi i sig selv.

Forsaavidt kunde Forholdet mellem materiel og ideel Kultur synes at være ganske simpelt: hin synes at forholde sig til denne som Middel til Maal. Men hvor skal Grænsen sættes? Gives der nogensomhelst Udvikling af Tanke, Fantasi og Følelse, der ikke igen kan virke tilbage paa den materielle Kultur og lette Frembringelsen af materielle Goder direkte eller indirekte? Der finder et stadigt Kredsløb Sted mellem ideel Kultur og materiel Kultur. En højere Intelligens, en mere levende Fantasi, en inderligere Følelse forandrer Arbejdets Vilkaar og bestemmer dets Retning. Frie Bevægelser paa det aandelige Livs Omraade vække Haab, Dristighed og Energi til ogsaa at gaa fremad paa den materielle Kulturs Omraade. Og paa den anden Side er det materielle Arbejde ikke altid blot Middel til at frembringe et Produkt; det kan blive en Skole for Villien, en Form for Øvelse af Kræfterne. Hvis der er en Fremgang i det materielle Arbejdes Vilkaar, maa den bestaa i, at Arbejdet, selvom detikke er en Leg, dog forbindes med en umiddelbar Tilfredsstillelse ved Kræfternes Brug. Mennesket er ikke blot et Nervevæsen, men ogsaa et Muskelvæsen; det har ligesaa vel en Trang til at bruge sine legemlige Kræfter som til at bruge sine aandelige Kræfter, og Tilfredsstillelsen af denne Trang er Mere end blot Middel, ligesaa vel som Tilfredsstillelse af Erkendelsestrangen er det. Dersom det materielle Arbejde stedse kunde forbindes med en saadan umiddeldar Tilfredsstillelse, vilde Modsætningen mellem materiel og ideel Kultur falde bort i et væsentligt Punkt. Historien viser, at der paa ethvert Trin af menneskelig Udvikling er baade ideel og materiel Kultur til Stede, skønt de kunne være udviklede i forskellig Grad og til forskellige Tider staa i forskelligt Forhold til hinanden.

Tilsidst gives der kun en eneste Vurdering. Baade materiel og ideel Kultur faa deres Værdi ved at være Betingelser eller Former for Fremgangen til den største Velfærd for saa Mange som muligt. Alt hvad der direkte eller indirekte virker i denne Retning, er etisk set produktivt. Kulturudviklingens Sundhed beror paa det rette Forhold mellem materiel og ideel Kultur, mellem Arbejdet paa at sikre Livets materielle Grundlag og Arbejdet paa Tankens, Følelsens og Fantasiens Udvikling. Den etiske Maalestok for Rigdom og Kultur er Fritiden, d. v. s. den Tid, som kan anvendes, og som virkeligt anvendes, til ideelt Kulturarbejde. (Smlgn. XXVI, 14).

2. Vi ere dog endnu ikke komne videre, end at det allermeste Arbejde gaar ud paa at skaffe Midlerne til at leve. Det store Arbejde, som anvendes herpaa, er kun i meget ringe Grad umiddelbart tilfredsstillende og udviklende for Arbejderens Personlighed. Og den Fritid, vi have, og som altfor Faa af os have, forstaa vi endnu ikke at bruge paa rette Maade.

Paa laveste Trin af Existens gaar næsten al Virksomhed ud paa Individets og Slægtens Opholdelse. Den Tid, som bliver tilovers derfra, er væsentligt Hviletid, som anvendes til at samle Kræfter til nyt Opholdelsesarbejde. Det betegner et betydningsfuldt Vendepunkt, naar Hviletiden kan anvendes til Virksomhed, som ikke er nødvendig. Da kan Livet faa en naturlig Rytme, ikke blot af fysisk Arbejde og af fysisk Hvile, men af fysiskArbejde og aandeligt Arbejde. Herpaa beror den kulturhistoriske Betydning af Grækernes Fester og Jødernes Sabbat. Især er denne sidste af stor Betydning, da den synes at have fastslaaet Længden af den for de fleste naturlige RytmeUnder den franske Revolution prøvede man paa at lade den syv Dages Rytme afløses af en ti Dages (Ugen af Dekaden), som man fandt mere rationel. Men den strandede af forskellige Grunde, ikke blot religiøse. Kvinderne i Forstaden St. Marcel erklærede, at en Arbejder ikke kunde arbejde ni Dage i Træk uden at hvile. — Ad. Schmidt: *Pariser Zustände während der Revolutionszeit von 1789—1800*. III, p. 247.. Men det er ikke altid, at Hviletiden anvendes paa bedste Maade. Ligesom det er en Maalestok for Nationalrigdommen, hvor stor Fritiden er, saaledes er det en Maalestok for Nationaldannelsen, hvor ledes denne Fritid anvendes. Aristoteles

siger om Spartanerne, at deres Stat gik tilbage, fordi de ikke forstode at bruge deres Fritid paa rette Maade; de havde skaffet sig Magt og Rigdom, men af Mangel paa Aandsdannelse havde de Intet at bruge disse Midler til*Polit*. II, 9.. Om saare Mange i de saakaldte højere Klasser gælder det samme endnu. Netop i disse Klasser hengiver man sig ofte til sanselige Nydelser af laveste Art, fordi der mangler Drift til ædlere Nydelser. Man kan da ikke undre sig over, at det Samme er Tilfældet i saa høj Grad i de fysiske Arbejderes Klasse, hvor den stærke Anspændelse i Arbejdstiden ofte ikke ikke lader nogen Energi tilovers til Hviletiden. Idethele synes dog en Sammenligning mellem Fornøjelsernes Art i ældre og nyere Tid at føre til det Resultat, at Raaheden er bleven mindre end i tidligere TiderL. Felix: *Der Einfluss der Sitten und Gebräuche auf die Entwicklung des Eigenthums*. p. 197..

3. Af to indbyrdes nøje sammenhængende Grunde faar den ideelle Kultur en højere Værdi end den materielle. — Den staar i *inderligere Forbindelse med Menneskets Personlighed.* Der er ikke den Forskel mellem Arbejde, Arbejdsmidler og Arbejdsprodukter, som ved den materielle Kultar. Vi arbejde her med vor egen Aand, og hvad vi frembringe, kan ikke skilles

fra vor egen Aand, men tilhører den for bestandigt. Derimod opstod jo det sociale Spørgsmaal paa Grund af, at Arbejdskraften ikke altid var forbunden med Arbejdsmidlerne eller raadede for Produktet. — Og uagtet Arbejdet her er mere forbundet med selve Personligheden, *arbejder Individet dog ikke for sig selv alene, men for hele Slægten*. Hvis det lykkes ham at frembringe nye Tanker, nye Billeder eller nye Former for Følelseslivet, har han dermed forøget Slægtens aandelige Kapital, og han bliver ikke selv fattigere, fordi Alle dele den med ham. En materiel Partikel kan paa én og samme Tid kun være Del af én eneste Organisme; derfor staar Kampen saa heftigt om de materielle Goder. Men en Tanke kan frembringes i saa mange Bevidstheder det skal være. Her gælder ingen isoleret Ejendomsret. Og ikke blot er Fællesskab lettere muligt paa det aandelige Omraade end paa det materielle; men Trangen til det er ogsaa større. Uden Vexelvirkning og fælles Stræben udvikler det højere aandelige Liv sig ikke. Det er ikke blot de færdige Tanker, Fantasier og Følelser, som føre til Vexelvirkning mellem Individerne; det gælder nok saa meget om de vordende. De nye Tanker og Følelser kunne kun udvikles, naar forskellige Bevistheder paavirke hverandre. Det gælder dog ikke blot om Frembringen af nye Tanker og Aandsformer, men ogsaa om Tilegnelse, selvstændig Tilegnelse. Ogsaa derigennem gaar Aandslivet frem, og der er ingen skarp Sondring mellem Frembringelselse og Tilegnelse, Aktivitet og Passivitet. Enhver, der har Mulighed, det vil sige: Evne, Kraft og Tid, til at udvikle sit Tanke- og Stemningsliv, har ikke blot en individuel, men en social Forpligtelse dertil, hvad enten saa Tilegnelsen eller Frembringelsen hos ham er det Overvejende. Der er en indre Kunst i Sindet, som er det Væsentlige hos de store Mestre, og som ogsaa kan øves af dem, der lære af dem. »At udfinde Noget selv, er skønt«, siger Goethe, og han føjer til: »men naar du har fattet og vurderet, hvad Andre have fundet paa lykkelig Maade, er det saa ikke lige saavel at kalde dit eget?« Aabne Sans og ideel Begejstring kunne i enhver Kreds bane Vej for aandelige Goder. Ingen er udelukket. —

Dog har den ideelle Kultur ogsaa sine Skyggesider. Denudvikler sig ofte paa en ensidig og usund Maade; egoistiske Lidenskaber tumle sig ofte paa dens Enemærker; og Arbejdet i dens Tjeneste er ofte forbandet med store Lidelser. — Vi betragte hvert af disse tre Punkter for sig.

Hvor Tanke, Fantasi og Følelse ikke udvikle sig Haand i Haand med "Villien og Muskelkraften, faar den ideelle Dannelse let Karakteren af magelig Nydelse, Leg med Tanker og Billeder, Svælgen i Fantasier og Følelser, Sentimentalitet og Reflexionssyge. Der gives en Art aandelig Gourmandise, som vurderer Tanker og Følelser blot efter deres øjeblikkelige Smag, ikke efter deres virkelige Næringsværdi. Og der gives en død Lærdom og en Opgaaen i Specialiteter, der ikke mindre kunne hæmme den egne personlige Udvikling. Saadanne Misligheder ere at sammenligne med den forkrøblede og forkomne Skikkelse, det legemlige Liv antager under uforholdsmæssigt Tryk af materielt Arbejde. Ogsaa den ideelle Kultur har sine Trælle, hvem den paatrykker Ensidighedens Stempel.

Den ideelle Kultur udvikler sig ligesom den materielle under Kamp, og Kampen sætter ogsaa her Lidenskaberne i Bevægelse. Ærgerrighed, Herskesyge og Skinsyge have her en frugtbar Jordbund. Sekt- og Partivæsen

blomstrer, og Modsætningerne faa ofte her en Dybde, som de ikke have under Kampen om materielle Goder. Det gælder jo her om Noget, som langt inderligere, end materielle Goder kunne være, er knyttet til selve Personligheden; Dommen om et Menneskes Tanker, Fantasier og Følelser er i ganske anden Forstand en Dom om ham selv end Dommen om hans materielle Arbejde. Den ideelle Kultur udvikler desuden Forskellighederne mellem de menneskelige Karakterer i langt højere Grad end den materielle Kultur. Frembringelsen af materielle Goder lægger kun Beslag paa elementære Kræfter, der i det Hele og Store ere ensartede hos Alle; men ved den frie Udfoldelse af det aandelige Liv fremtræde Forskelle og Nuancer, som forhen vare umærkelige. Individualitetsforskellighederne stige med stigende ideel Kultur. Men dermed stige ogsaa Mulighederne for Strid og Disharmoni. Der gives kun én Sandhed; Striden maa da blive heftig mellem dem, der trods deres store Forskellighed hver for sig mene at besiddeden. Og naar det endda blot gjaldt selve Sandheden. Men Æren for at finde Sandheden spiller ofte en større Rolle end selve Sandheden, og den kan kun En faa. — Er der Meget i den ideelle Kultur, som gør den til en mægtig forbindende Kraft, saa er der ogsaa Mulighed for, at netop her store Modsætninger kunne opstaa.

Endeligt følger der af det inderlige Forhold mellem aandeligt Arbejde og Arbejderens Personlighed Muligheden af en Art Lidelse, som kun den aandelige Arbejder kender. Det er ikke til alle Tider, at det indre Arbejde lykkes. Der kan være indre Modstand at overvinde. Der kan være en Disharmoni mellem Trang og Evne, der føles des pinligere, jo mere det aandelige Arbejde føles som en personlig Sag, og jo mere ideal en Maalestok man anlægger paa sin Stræben. Det gælder ikke blot om at sætte Noget ind i Verden, der kan fyldestgøre Markedets Fordringer, men om at tilfredsstille sin Genius. Ofte kan den aandelige Arbejder misunde den materielle Arbejder, der trygt forlader sit Værksted, naar han i den bestemte Tid har ydet et vist Kvantum mekanisk Arbejde. Den aandelige Arbejder har ingen saadan Tryghed, især naar hin Disharmoni gør sig gældende. Mange mørke Timer og Tider fremkaldes derved; der kan føles en Angst ved Stansningen af det aandelige Liv i os, som minder om den organiske Angstfølelse, naar Aandedrættet eller Blodomløbet hæmmes. Tanken vil ikke klare sig, og Følelsen synes at være tørret hen. Lykken i de gode Tider købes dyrt med Angsten og Tvivlen i de mørke Tider. Naar Sindet har erfaret hvad det er at fyldes med en stor ideel Interesse, føler det Slappelsen og Uformuenheden i de onde Tider langt mere, end hvis det slet ikke havde kendt saadanne Interesser. Dertil kommer den ydre Modstand, Misforstaaelse, Spot og Kulde, som det aandelige Værk saa ofte møder, ikke mindst naar det er ejendommeligt og originalt. — Denne Lidelse falder ikke blot i de store Geniers Lod, men kan ogsaa blive dem til Del, der paa ejendommelig og selvstændig Maade tilegne sig, hvad hine have frembragt. Ogsaa de kunne erfare baade den indre og ydre Modstand.

A. INTELLEKTUEL KULTUR.

XXVIII. VIDENSKABELIG ERKENDELSES ETISKE BETYDNING.

1. Den Antagelse, at Alt i Verden er underlagt en rytmisk Bevægelse, og at hvis der er et Fremskridt, gaar det i hvert Tilfælde ikke i lige Linie, bekræftes raaaske intetsteds tydeligere end ved Dommene om den intellektuelle Udviklings Betydning. — For Grækerne stod Tanken eller Fornuften som Menneskets Adelsmærke. Kun den var et sandt Menneske, der kendte det Skønne og Gode. For de græske Filosofer stod Tænkning og Erkendelse som den højeste af alle Virksomheder. I den kristelige Middelalder gjaldt det derimod at tage Fornuften fangen. Den naturlige Forstand var en Hedning, der skulde bøje sig for Troens Myndighed. Da man senere havde brudt med Autoritetsprincipet, ventede man sig af Videnskabens og Oplysningens Udvikling en fuldstændig Forandring, en

Fuldkommengørelse af det menneskelige Liv. Allerede hos Bacon og Descartes kan denne store Forventning mærkes; men hos mange af det 18. Aarhundredes Forfattere blev den til Lidenskab, til fanatisk Tro. Den revolutionære Grusomhed finder for en Del sin Forklaring i, at man ikke kunde tænke sig andet end en ond Villie som Aarsag til, at ikke Alle bøjede sig for det nye Evangelium: Fuldkommenheden laa jo saa nær, naar man blot vilde aabne Øjnene! Og dog ytrer der sig allerede under selve Revolutionsperioden en helt modsat Strømning, dels Eftervirkningen af Rousseaus Kamp for Følelsens Ret overfor Forstanden, dels Frygt for, at der skulde danne sig et nyt Aristokrati, hvis Videnskaben begunstigedes. Reaktionen i den første Del af det 19. Aarhundrede vilde vel ikke, som de revolutionære Fanatikere, afskaffe Videnskaben; men den forlangte, hvad der var endnu betænkeligere, at Videnskaben skulde »vende om«, d. v. s.fornegte sine egne Principer, og den ansaa desuden Oplysning for en farlig Sag. — Hos den nyeste Tids Tænkere finder man Forsøg paa en mere uhildet og alsidig Undersøgelse af Forholdet mellem Erkendelsen og Sjælelivets andre Sider. I Stuart Mills Selvbiografi kan man se, hvor megen Anstrengelse det har kostet en ædel og dygtig Aand at frigøre sig for den ensidigt intellektualistiske Anskuelse, i hvilken han var bleven opdragen.

Disse Svingninger i Vurderingen af den intellektuelle Kulturs etiske Betydning ville forstaas, naar man ser hen dels til det psykologiske Forhold mellem Erkendelsen og de andre Sider af Sjælelivet, dels til de historiske Erfaringer, som foreligge om den intellektuelle Udviklings Virkninger.

2. Psykologien lærer os, at Erkendelsen udvikler sig hurtigere end Følelse og Villie. Vore Iagttagelser og Forestillinger kunne opstaa og udfolde sig i Bevidstheden, uden at tilsvarende Følelser og Drifter strax røre sig i deres hele Styrke. Vi kunne omspænde langt Mere i Tanke og Fantasi, end vi nogensinde kunne omfatte med levende Følelse eller virkeliggøre gennem Villiens Arbejde. Dette kommer dels af, at vi til enhver Tid kun raade over en vis bestemt Sum af Energi, og naar intellektuel Virksomhed lægger Beslag paa en stor Del af denne Sum, bliver der saameget des Mindre tilbage til de andre sjælelige Virksomheder; — dels af, at Følelsen og Villien ere mere konservative i deres Natur end Erkendelsen, holde mere fast ved den Retning, de én Gang ere komne ind paa. Det tager Tid, inden Erkendelsesresultaterne nedfældes i Kød og Blod, saa at et harmonisk Forhold bringes til Veje mellem Sjælelivets forskellige Sider.

Der indtræder derfor ofte som foreløbig Følge af intellektuel Udvikling en Tilstand af Disharmoni og Splid i Bevidstheden. Den udvidede Ramme, Tanken har bragt i Stand, kunne Følelse og Villie ikke udfylde. Og den instinktmæssige Sikkerhed, hvormed Livet førtes, saalænge Horisonten endnu var begrænset, giver Plads for Tvivl og Uro. — Hvor denne Disharmoni ikke er til Stede, ser man til Gengæld ofte enSvækkelse og Afstumpning af Følelseslivet indtræde. En vis Mathed breder sig; Livet mister i Varme, hvad det vinder i Klarhed.

Den revolutionære og den reaktionære Fanatisme kunne forsaavidt beraabe sig paa Psykologien. Kundskabens Træ er ikke uden videre Livets Træ. Men derfor er det jo ikke sagt, at man strax skal hugge det om eller beskære det.

3. Disse psykologiske Resultater bekræftes forsaavidt af Historien, som der ikke kan paavises nogen sikker og almindelig positiv etisk Virkning af den stigende Oplysning. Denne gør sig mere mærkelig ved den Uro, den vækker, end ved sin opdragende Indflydelse. Sindssygdom og Selvmord ere særligt hyppige i Lande, hvor Undervisningsvæsenet staar forholdsvis højt, og man kan i hvert Tilfælde ikke paavise, at Forbrydelserne tage af i saadanne Lande. Den Forhaabning, som man har havt, at man skulde kunne lukke et Fængsel for hver Skole, man aabnede, er ikke gaaet i Opfyldelse. Selvom man nuSmlgn. Rümelin: *Ueber der Zusammenhang der sittlichen und intellektuellen Bildung*. (Reden und Aufsätze. Neue Folge), p. 4. — Mondière i »Dictionnaire des sciences anthropologiques«. Art. *Instruction.* — R. Garofalo: *La Criminologie*. Paris 1888. p. 135 f. 162. — Buckle gaar i sin Englands Civilisationshistorie et Skridt videre, idet han negter, at der i det Hele finder nogen moralsk Udvikling Sted (men vel en intellektuel). Og Oettingen gaar endnu et Skridt videre, idet han (*Moralstatistik*. 3. Aufl. p. 601 f. 762 ff.) giver »Halvdannelsen« Skylden for Forbrydelsernes Tiltagen. — Rubin har i »Tilskueren« (1884) p. 466 ff. vist, paa hvor usikkert Grundlag Oettingen har konstrueret dette Begreb om

Halvdannelse. vilde indskrænke sig til at sige, at der ikke *statistisk* kan paavises nogen Aarsagssammenhæng mellem intellektuel og moralsk Udvikling, saa maa dette dog allerede vække Forundring og Skuffelse, naar man ser hen til det store Arbejde, der anvendes paa Undervisning og Oplysning. Og hvis man vil sige, at det kun er den hidtil saa ufuldkomne Oplysning og Undervisning, som er Aarsag til Mislighederne og til de ringe etiske Virkninger, saa rejser der sig en Betænkelighed af en anden Art. Dersom kun den Kundskab, der vindes og tilegnes paa selvstændig Maade, kan have gode Virkninger i etisk Henseende, saa synesdet at være farligt at give Undervisning til Andre end dem, der have indre og ydre Betingelser forat kunne naa Maalet fuldstændigt. Men hvor Mange vilde da ikke blive udelukkede! Og hvilken Modsætning mellem Vidende og Uvidende vilde da ikke opstaa! Samfundet vilde spaltes paa en ikke mindre betænkelig Maade end det enkelte Individs Væsen spaltes ved en Erkendelse, der ikke har slaaet Rod i hans Natur. Det vil kun være en daarlig Trøst, at Historien stedse viser os en saadan Modsætning mellem Vidende og Uvidende under forskellige Former. De Vilde have deres »Medicinmænd« og Regnmagere; de gamle Ariere havde deres Sangere, der kunde lokke Guderne ned til Ofrene før Kampen; Inderne og Ægypterne havde deres Præstekaste, Kineserne have deres Mandariner. Overalt er der en Kundskab, som agtes højt, og som kræver særegen Indvielse og Øvelse, saa at den kun kan findes hos nogle Faa, der øve et aandeligt Herredømme over hele Resten. Vil det ikke stedse gaa saaledes med vor videnskabelige Viden, jo mere speciel og dybtgaaende denne er? Videnskaben, saa synes det, er og maa være aristokratisk.

Der kunde i denne Henseende synes at være sket et Tilbageskridt siden Middelalderen. Den Gang var der vel ogsaa en lærd Stand; men Troslærens Grundsætninger vare fælles for den Enfoldigste og for den lærdeste Skolastiker. Enhver Landsby kunde kaldes et Athen: de højeste Sandheder kunde forkyndes og forstaas der. Er noget Tilsvarende nu muligt? — Videnskaben har specialiseret sig i den Grad, at den enkelte Forsker kun kan beherske et meget lille Omraade paa selvstændig Maade. Hvorledes kan der da være Tale om en fælles, almindelig udbredt intellektuel Dannelse? —

De her berørte Spørgsmaal ere de vigtigste, den sociale Etik har at behandle med Hensyn til den intellektuelle Udvikling.

4. Vi ere sikkert i den nyere Tid komne ind paa en Overvurdering af de intellektuelle Evner. Vi udvikle dem uden at forvisse os om, hvorvidt Udviklingen sker i Harmoni med Sjælelivets andre Sider. Det er Erkendelsens naturlige Rolle at bestemme Følelsens og Villiens Indhold og Retning. Men kun den Erkendelse kan lede os overfor Virkeligheden, som selv erudsprungen af Virkeligheden. Klagerne over den blotte Forstandsoplysning og dens Unyttighed eller Skadelighed burde derfor særligt gaa ud paa, at den baade i Udspring og i Anvendelse staar det virkelige Liv for fjernt. Det var ogsaa i mange Maader Tilfældet med det 18. Aarhundredes Oplysning. Den var begrænset til en lille Kreds; den store Mængde skulde laane sit Lys fra denne lille Kreds, og en selvstændig Erhvervelse kunde der derfor ikke være Tale om. Og selve den lille Kreds af virkeligt oplyste og selvtænkende Mænd stode det virkelige Liv for fjernt. Enevælden holdt dem ude fra al praktisk Deltagelse i Folkets Anliggender. Derved maatte den hele Literatur faa et ensidigt, tildels fantastisk Præg. Folket blev uselvstændigt paa Grund af den herskende Centralisation og manglede baade Trangen til Oplysning og Evnen til at bruge denne. Folkeoplysningen skal endog have været større i Frankrig i det 16. end i det 17. og 18. AarhundredeSmlgn. Tocqueville: *L'ancien Régime et la Révolution*. 7 éd. p. 207 f. Adolf Schmidt: *Pariser Zustände*. III, p. 335—337. — Allerede Rousseau har fremhævet den Skade, Erkendelseslivet lider ved at staa det praktiske Liv for fjernt: »Tant que la puissance sera seule d'un coté, les lumières et la sagesse seules d'un autre, les savans penseront rarement de grandes choses, les princes en feront rarement de belles, et les peuples continueront d'étre viles, corrompus et malheureux.« (*Discours sur les sciences et les arts*)..

Videnskaben voxer stedse paany frem af Livet. Kunstige Midler formaa hverken at hindre den, naar der rører sig en Trang til den, eller at holde den oppe, naar en saadan Trang mangler. Naturvidenskaben voxer ud af det praktiske Livs Krav, af Trangen til at beherske den ydre Natur; Filosofien bliver (som i nyere Tid især Filosofiens Historie i England viser) til et Spørgsmaal, som Livet selv fører til at stille; Historien bliver til ud af

Trangen til i Erindringen at bevare Folkets og Slægtens Liv. Den Kundskab, som forbliver virkningsløs, er den færdige, den udefra meddelte Kundskab. Dér hvor man kan faa et Frøkorn til at spire, kan man ikke altid faa et helt Træ til at fæste sin Rod.

Det er den pædagogiske Kunsts Ideal at vække Trangen

til Kundskab, før Kundskaben meddeles, og kun meddele Kundskaber i det Omfang, i hvilket der føles Trang til dem. Jo mere det lykkes at virkeliggøre dette Ideal, des mere vil den ovenfor skildrede Disharmoni forsvinde. Der er ingen Grund til at vende om; det gælder kun om at fortsætte den intellektuelle Udviklingsproces paa saa gode Betingelser som muligt. Denne Udviklingsproces er intet Kunstprodukt, men er fremgaaet af Livets egen Trang. —

Den Oplysningsstræben, som blot bedømmer et Menneske efter dets Forstandsudvikling, og hvis hele Psykologi indskrænker sig til at skelne mellem Dunkelhed og Klarhed, har Rousseau givet DødsstødetSmlgn. min Bog: *Rousseau og hans Filosofi*, især p. 55—73 (Bruddet med Encyklopædisterne og med Voltaire).. Saa stor Betydning vi end tillægge Videnskab og Kundskab, saa er der dog andre Sider af Menneskets Væsen, til hvilke vi først og fremmest se hen ved Dommen om et Individ. Overfor det Liv, der udfolder sig i Følelsen og Villien, er Erkendelsen kun en Forgaard, i hvilken vi kunne færdes, uden at komme ind i den egentlige Helligdom. Her er det, Slægtskabet mellem det enfoldigste Menneske og den største Tænker stadigt kan være tilstede trods al Forskel i intellektuel Dannelse. Det er ingen Ringere end Kant, som har sagt: »Jeg er selv Forsker, og er det af egen Drift. Jeg føler den hele Tørst efter Erkendelse og den begærlige Uro efter at komme videre deri, saavel som Glæden over ethvert Fremskridt. Der var en Tid, da jeg troede, at alt dette kunde udgøre Menneskehedens Ære, og jeg foragtede Pøbelen, som Intet véd. Rousseau har ført mig paa den rette Vej. Dette blændende Fortrin forsvinder. Jeg lærer at ære Menneskene og vilde anse mig selv for langt unyttigere end de simple Arbejdere, naar jeg ikke troede, at selve denne Betragtning kunde virke til at hævde Menneskehedens Rettigheder«Fragmente. Werke udg. af Rosenkrantz. XI, p. 240.. Kant havde i sine første Skrifter trøstet sig over Nøden og Kampen i Verden ved den Tanke, at Oplysningen dog gik fremad hos en lille udvalgt Skare. Studiet af Rousseaus Skrifter frembragte en hel Revolution i hans

Anskuelser og lod ham søge det egentligt Menneskelige dybere end i Forstanden. —

Naar Videnskaben voxer ud af Livet og stedse bevarer Sammenhængen med Livet, og naar desuden det aandelige Livs Centrum ikke ligger paa det intellektuelle Omraade, men i Følelsen og Villien, saa forminskes Faren for den Disharmoni hos den Enkelte og den Spaltning i Slægten, som den intellektuelle Udvikling saa let syntes at føre til. Og ikke mindre vil derved den Fare undgaas, som ligger i Udviklingen af et intellektuelt Proletariat. Hvor den intellektuelle Udvikling staar i nøje Forhold til et bestemt videnskabeligt Arbejde, eller til en udpræget Trang til Klarhed i Livsanskuelsen, eller til Virksomhed for bestemte praktiske Formaal, der er den sund og nødvendig. Men den kan blive en Ulykke, hvor Livsforholdene, de indre og de ydre, ikke tillade denne Forbindelse at bestaa. Det er en Opgave for pædagogisk Kunst, saavidt muligt at bevare Harmonien i denne Henseende hos den Enkelte og i Folket.

5. Det kan ikke være Andet, end at der bliver en Modsætning mellem forskellige Trin af intellektuel Udvikling. Selvom det ikke er mellem Vidende og Uvidende, saa er det mellem mere og mindre Vidende. Det følger af Arbejdets Deling. Skal Videnskaben dyrkes paa tilbørlig Maade, maa der være dem, der vie den hele deres Liv. Der vil danne sig en lærd Kreds eller Stand i Folket. Det gælder da her om to Ting, hvis Udviklingen skal være sund. For det Første maa der ikke danne sig en lærd Kaste med Tilgang fra nogle Klasser af Samfundet, men ikke fra alle. Den lavere og den højere Undervisning maa ordnes saaledes, at der bliver en jevn Overgang fra de laveste til de højeste TrinEn saadan jevn Overgang var til Stede, da Teologi var Hovedfaget ved Universitetet ligesom Katekismen i Folkeskolen. Nu er Teologien reduceret til et Minimum i den lærde Skole og til en Specialitet ved Universitetet, men Katekismen giver endnu Folkeskolen dens Præg. Martensen hævder, at saaledes skal det være: »Det er Religionen, som gør Folkeskolen til Folkeskole« (*Social Etik.* p. 355), en Ytring, der er paafaldende endog for hans eget Standpunkt. Her slaas en Dualisme fast, som vil faa sine meget

betænkelige Følger, hvis der ikke i Tide raades Bod derpaa. Og det bliver da neppe Videnskaben, der kommer til at »vende om«., og at Vanskelighederne ved at gennemløbealle Trin ikke blive uovervindelige for den, hos hvem alvorlig Drift og Evne rører sig. Og dernæst maa den lærde Stand betragte Forskningen ikke blot som Tilfredsstillelse af sin egen Drift, men som en social Gerning, en Gerning, der øves paa hele Samfundets Vegne. Den enkelte Forsker er sat paa sin Udkigspost forat iagttage alt hvad han dér kan faa Øje paa. Naar dette Sindelag besjæler ham, bevarer han Enheden med Slægten, selvom han føler sig isoleret paa sin ensomme Post, og selvom han længe bliver miskendt og misforstaaet, fordi de Andre ikke kunne faa Øje paa hvad han har set. Hans Tro paa Sandheden er tillige en Tro paa Sandhedens Betydning for Slægten.

Videnskabens fremskridende Specialisering gør det sikkert vanskeligere og vanskeligere selv for Videnskabens egne Dyrkere at skaffe sig et selvstændigt Overblik over dens Resultater. Men intellektuel Kultur forudsætter heller ikke, at Alle vide Alt. Der kan være en selvstændig intellektuel Dannelse i store Kredse, naar blot selve Tænkeevnen er udviklet. Trods Videnskabernes Forskellighed er det dog en og samme Tankekraft, med hvilken de alle arbejde, og det er en og samme Verden, de alle, hver fra sin Side, søge at trænge ind i. Derfor vil den, der paa fornuftig Maade er ført ind i et enkelt Omraade, let kunne bringes til at forstaa de Opgaver og Vanskeligheder, som frembyde sig paa andre Omraader. Der er desuden visse Hovedtanker, som komme igen overalt hvor menneskelig Erkendelse arbejder, og som det er Filosofiens Opgave at fremdrage og udvikle. En saadan Tanke er Ideen om Tilværelsen som en lovbunden Sammenhæng. De forskellige Videnskaber søge hver at gennemtrænge sit Stykke eller sin Side af én eneste stor Aarsagssammenhæng. Til Ideen om Aarsagssammenhængen slutter sig Ideen om Udviklingen, der i sine Hovedtræk genfindes paa de forskellige Erfaringsomraader. I en lille Del af Verden kunne vi derfor studere den hele Verden og vinde en Forstaaelse af den. Der danner sig for vor Bevidsthed et almindeligt Verdensbillede,hvis Huller de enkelte Videnskaber uafbrudt arbejde paa at udfylde. Selv den, der ikke kan ofre sig for videnskabelig Forsken, vil dog kunne danne sig en Forestilling om Hovedlovene i den Tilværelse, af hvilken han er et Led, og faa en Vejledning til at anlægge en mere universel Betragtningsmaade paa sig selv og sit Liv, end det er muligt, saalænge han tror, at Alt drejer sig om ham og om hans Interessers snevre Horisont. Ved at erkende sin Plads i Tilværelsen vil han ogsaa vinde i Selverkendelse. Derhos vil han styrkes i sin Tro paa Menneskeslægtens Enhed, naar han faar et Indblik i det store Fællesarbejde paa at danne Menneskeslægtens Verdensbillede, et Arbejde, der Slægt efter Slægt lægger Beslag paa de ædleste Kræfter, den mest udholdende og opofrende Stræben. Den Enkelte arbejder her ikke for sig selv alene; hans egen Forsken vilde ikke føre ham langt. Men han kan lægge sin Sten til den store Bygning, som er Menneskeslægtens fælles Verdensanskuelse, der langsomt udvikler sig gennem Tiderne. Og han kan maaske fra sin Arbejdsplads overse saa Meget af Bygningen, at han kan danne sig en Anelse om, hvorledes den vilde se ud, hvis den blev helt færdigSmlgn. mit Foredrag *Videnskab og Folkeliv* (Tilskueren 1903), samt en Række Foredrag af franske Historikere og Filosofer, udgivne under Titel: *L'éducation et la démocratie*. Paris 1903..

6. Videnskaben virker samfundsstiftende ved Nødvendigheden af Samarbejde paa Slægtens Verdensbillede. Derved forbindes ikke blot de samtidigt Forskende, men Tanken om den Gæld, i hvilken vi staa til Fortiden, bliver levende. Intet Steds kan en fremskridende Udvikling saa tydeligt paavises som paa den videnskabelige Erkendelses Omraade. Intet Steds er det lettere at vise, hvorledes den ene Slægt staar paa den andens Skuldre og derved faar et videre Blik end den. Men da Videnskaben er i stadig Udvikling, kan Samarbejdet ikke altid være ganske fredeligt. Skoler og Partier staa overfor hverandre og bekæmpe hverandre. Her dannes da ikke ét stort Samfund, men flere mindre i Strid med hverandre. Men saadan Strid kan være Middel til Fremgang, naar den er Mere end personligt Kævleri.Den opstaar da dels af, at selve Sagen frembyder flere forskellige Sider, dels af, at Forskerne møde med forskellige Forudsætninger. I begge Henseender vil Partidannelsen kunne virke frugtbringende. Naar man slutter sig sammen med Andre for at udtømme Alt, hvad der kan udfindes om Sagen fra den Side, man ser den, eller ud fra de Forudsætninger, man gaar ud fra, vil det ske med større Grundighed og Iver. Selve den Affekt som Partimodsætningen medfører, kan skærpe Blikket. Selv rent personlige Stridigheder kunne paa denne Maade blive frugtbringende. Det fælles Værk fremmes ikke blot gennem Individernes

uinteresserede Hengivelse, men ogsaa gennem Brydningen mellem deres Egoismer. De arbejde rastløst forat faa Ret, forat hævde deres Ære, og kunne derved ofte fremme et Formaal, som er langt mere omfattende end det, de i Stridens Hede have for Øje.

XXIX. DEN INTELLEKTUELLE KULTURS FRIHED OG SELVSTÆNDIGHED.

1. Frihed er den vigtigste Betingelse for intellektuel Kultur. Videnskaben kender ingen udefra afstukne Grænser, Intet, der er for højt eller for lavt til at falde ind under dens Behandling. Den afstikker sig selv sine Grænser, idet den udfra selve Erkendelsens Natur og Virkemaade afgør, hvilke Spørgsmaal den formaar at drøfte, og hvilke den ikke formaar at afgøre Noget om. Og selv med Hensyn til disse sidste, for Videnskaben uløselige, Spørgsmaal tiltager Videnskaben sig Ret til at undersøge de Svar, man har givet paa dem, — efterforske Oprindelsen til disse Svar og Grunden til, at de have fundet Den opstaar da dels af, at selve Sagen frembyder flere forskellige Sider, dels af, at Forskerne møde med forskellige Forudsætninger. I begge Henseender vil Partidannelsen kunne virke frugtbringende. Naar man slutter sig sammen med Andre for at udtømme Alt, hvad der kan udfindes om Sagen fra den Side, man ser den, eller ud fra de Forudsætninger, man gaar ud fra, vil det ske med større Grundighed og Iver. Selve den Affekt som Partimodsætningen medfører, kan skærpe Blikket. Selv rent personlige Stridigheder kunne paa denne Maade blive frugtbringende. Det fælles Værk fremmes ikke blot gennem Individernes uinteresserede Hengivelse, men ogsaa gennem Brydningen mellem deres Egoismer. De arbejde rastløst forat faa Ret, forat hævde deres Ære, og kunne derved ofte fremme et Formaal, som er langt mere omfattende end det, de i Stridens Hede have for Øje.

XXIX. DEN INTELLEKTUELLE KULTURS FRIHED OG SELVSTÆNDIGHED.

1. Frihed er den vigtigste Betingelse for intellektuel Kultur. Videnskaben kender ingen udefra afstukne Grænser, Intet, der er for højt eller for lavt til at falde ind under dens Behandling. Den afstikker sig selv sine Grænser, idet den udfra selve Erkendelsens Natur og Virkemaade afgør, hvilke Spørgsmaal den formaar at drøfte, og hvilke den ikke formaar at afgøre Noget om. Og selv med Hensyn til disse sidste, for Videnskaben uløselige, Spørgsmaal tiltager Videnskaben sig Ret til at undersøge de Svar, man har givet paa dem, — efterforske Oprindelsen til disse Svar og Grunden til, at de have fundetTilslutning. Hvor Erkendelsesteorien ender, tager den historiske Kritik og Psykologien fat.

Friheden er her, som overalt (se VIII, 6; XXIII, 2), baade Formaal og Middel. Der er en umiddelbar Tilfredsstillelse ved den uhindrede Brug af Tankekraften, saa at et unødvendigt Indgreb her er en Forsyndelse mod selve Velfærdsprincipet. Men Friheden er ogsaa Middel. Kun den frie Forsken kan se Sagen fra alle Sider, opdage de forskellige Muligheder og drage alle Konsekvenser. Dog møde vi her det Særsyn, at selv de, der afsky enhver Begrundelse af etiske Regler ved Hensynet til Nytten, ofte appellere til den paa dette Punkt. »Den frie Forsken«, siger man da, »rokker ved Alt, ogsaa ved Meninger, Menneskene ikke kunne undvære. Sandheden er ikke skadelig; men Tvivl og Undersøgelse uden fast Grund under Fødderne virke skadelig. Den Enkelte kan have Lov at tvivle og forske, hvis han kan forsvare det for sin Samvittighed; men lad ham beholde sin Tvivl hos sig selv og ikke drage Andre ind paa sin vaklende Grund!« — Den Berettigelse, en saadan Tankegang under visse Forhold *kan* have, have vi allerede i en anden Sammenhæng anerkendt (XII, 4—6, smlgn. ogsaa VII, 4 og XXI, 5). Men her hvor Talen er om den intellektuelle Kulturs Betydning for Slægtens Liv idethele, maa Hensynet til

Slægtens varige Velfærdsbetingelser stilles over Hensynet til de Enkeltes Ømtaalelighed. Det vil være fordærveligt at tage Hensyn til den øjeblikkelige Smerte, som voldesStuart Mill har med Rette fremhævet det som karakteristisk for den nyeste Tid, at man taler mere om Meningernes Nytte end om deres Sandhed. »I Nutiden«, siger han (*Om Friheden.* Dansk Overs. p. 39), »ere Folk ikke saa meget overbeviste om deres Meningers Sandhed, som om, at de ikke vide, hvad de skulle gøre uden dem«. Mill, den ivrige Utilitarianer, føler Betænkelighed herved. Sagen er, at Sandheden for ham er en Livs- og Velfærdsbetingelse af første Rang, og hvad han bekæmper, er den kortsynede og begrænsede Opfattelse af hvad der er nyttigt., og derover glemme de Følger, Forholdelse af Sandheden — og ogsaa Tvivlen er en Sandhed, naar den er en begrundet Tvivl — kan have for store Kredse og for lange Tider. De pædagogiske Hensyn er det især denEnkeltes Sag at tage overfor andre Enkelte; i Samfundet maa de ofte træde helt tilbage. — De, som fra et socialt Standpunkt ere betænkelige ved den frie Forsken, mene desuden i Regelen, at de selv besidde Sandheden, og istedetfor at forhandle med dem om Berettigelsen af at *udtale* Tvivlen vilde det derfor være mere paa sin Plads at forhandle med dem om selve Tvivlens Berettigelse. De dække sig bag Følgerne af Tvivlens Udtalelse, men det er dog egentligt selve Tvivlen, de ville til Livs. I hvert Tilfælde maa de indrømme, at Nytten af at udtale Tvivlen maa kunne drøftes frit og aabent. De kunne dog ikke mene at sidde inde med en ufejlbar Erkendelse af hvad der er nyttigt eller ikke. Og kan Tvivlens Nytte eller Skade drøftes offentligt, uden at derved selve Tvivlen bliver offentligt udtalt og bekendt? — Hvorledes man vender og drejer sig, vil man ikke kunne undgaa denne Fare, hvis det er en Fare.

Fri Forsken fører sikkert Farer med sig. Men kun gennem Vildfarelser gaar Vejen til Sandhed. »En levende Vildfarelse«, har man sagt, »er bedre end en død Sandhed«. Det Levende i Vildfarelsen er en Tanke, der kan arbejde sig bort fra den gale Vej; men i en forlængst afgjort Sandhed, der ikke længere kan sætte Sindets Kræfter i Bevægelse, er der ingen Livsspirer. Naar vi mindes dem, der fandt de Sandheder, paa hvilke vi bygge, saa maa vi ogsaa mindes dem, der udviklede de »levende« Vildfarelser og derved byggede Mellemstationer paa Vejen til Sandheden, selvom denne Vej er en Omvej. — En levende Sandhed er naturligvis det Allerbedste. —

2. Den intellektuelle Kultur virker ikke blot samfundsstiftende ved at føre de forskende Individer sammen til fælles Undersøgelse og Tankemeddelelse, men ogsaa ved at føre til Dannelsen af Læreanstalter. Historien viser os her nogle af de smukkeste Exempler paa fri Samfundsdannelse. I den græske Oldtid dannedes de filosofiske Skoler ved, at unge Mænd sluttede sig sammen om en Tænker, der havde vakt deres Interesse. I Middelalderen opstod der Skoler ved Klostrene, hvor unge Mænd studerede i Fællesskab. Universiteterne opstod i Middelalderen ved fri Sammenslutning af lærebegærlige Mænd; Ordet Universitet betyder som bekendt netop Samfund eller Korporation afLærere og Studerende. Først senere fik Kirke og Stat Indflydelse paa disse videnskabelige Anstalter, der paa den Tid havde en saa meget des større Betydning, som de vare de eneste Midler til højere Dannelse; Bøger og andre videnskabelige Midler fattedes saa godt som aldeles. I vore Dage have vi set et lignende Fænomen herhjemme i Højskolebevægelsen.

Hvor en saadan fri Sammenslutning sker, er det Statens Pligt ikke at lægge den Hindringer i Vejen, men efter Evne at støtte den. Staten har, som tidligere (XXII) omtalt, den Ret og den Pligt at sikre sig et Lavmaal af Kundskab hos enhver af sine fremtidige Borgere. Men det er ogsaa en af Statens Opgaver at bruge sine Midler og sin Organisation til Bedste for den højere intellektuelle Kulturs Fremgang, afset fra, at den af dem, der ville være dens Embedsmænd, maa fordre en vis videnskabelig Dannelse. Den frie Sammenslutning faar let en vis aristokratisk Karakter. Der er Mange, som ere stavnsbundne af Trang og ikke uden Hjælp kunne arbejde med paa Tilegnelsen og Fortsættelsen af den intellektuelle Kultur. Og det vil ikke være heldigt, om kun de rige og velhavende Klasser bære den intellektuelle Kultur. Staten har her, ligesom paa den materielle Kulturs Omraade (XXVI, 14), en *fordelende* Virksomhed at udøve. Den skal ikke blot søge at begunstige Dannelsen af en Kapital af Kundskab som et fælles Gode for hele Samlandet, men ogsaa at fremme den bedst mulige Fordeling af denne Kundskab. Og det gaar ikke her, som det saa let gaar ved Fordelingen af materielle Goder, at der ikke kan gives til den Ene, uden at der tages fra den Anden.

Den Fare vil dog stedse ligge nær, at Staten gør Videnskaben til sin Tjener, istedetfor selv at være Videnskabens

Tjener. Staten er jo til enhver given Tid repræsenteret ved Statsmagtens Ihændehavere, hvis Partiinteresser eller personlige Interesser kunne føre dem til at begunstige eller hindre visse Retninger eller Personer uden Hensyn til den intellektuelle Kulturs virkelige Tarv. Man har endog villet opfatte Sagen saaledes, at Bestræbelserne for den intellektuelle Kultur stedse skulle underordnes andre Hensyn. Man har sagt: de egentlige menneskelige Samfund ere Hjem, Kirke og Stat; Skolen (Samfundet tilVidenskabens Fremme og Tilegnelse) skal tjene dem, ikke omvendt; Hjemmet, Kirken og Staten have i Forening at bestemme, hvorledes Skolen skal være»Skolen er ingen selvstændig Anstalt ved Siden af Hjemmet, Staten og Kirken, men en af dem afhængig Hjælperske. Det er Skolens væsentlige Stilling, som Natur og Religion har anvist den, og deri viser den grundløse Usandhed sig af de moderne Bestræbelser, som ville stille Skolen uafhængigt af Hjem og Kirke. Hjem, Stat og Kirke maa have Skoler, der svare til deres Aand og deres Fordringer. De kunne ikke uden stor Uretfærdighed hindres deri«. Biskop Ketteler: *Freiheit, Autorität und Kirche.* Mainz 1862. p. 209. Den katolske Kirke fordrer i Kraft af sit guddommelige Udspring Ret til at have Tilsyn med alle Skoler, fra de højeste til de laveste. Forældrenes og Statens Ret er underordnet Kirken. Og i selve Skolen er (ifølge en Udtalelse af Inkvisitionskollegiet af 30. Juni 1775) Religionsundervisningen Hovedsagen; alle andre Fag ere kun at betragte som Tillæg. Konfessionsløse Skoler (scholæ neutræ) ere en Uting: Jesus har jo selv sagt, at den som ikke er med ham, er imod ham! Smlgn. Cathrein: *Philosophia moralis*, p. 396. Gury: *Theologia moralis*. I. p. 314. — Ikke blot hos katolske Forfattere træffer man en saadan Tankegang..

Man negter her Skolen, det paa Videnskabsdyrkelse grundede Samfund, ethvert Initiativ. Men hvilken Selvmodsigelse indvikler man sig ikke derved i! Ti hvad er det, Staten, Kirken og Hjemmet ville opnaa gennem Skolen? Det maa vel være Sandheden. Men de foreskrive selv i Forvejen, hvorledes Sandheden skal være beskaffen. De maa da mene i Forvejen at være i Besiddelse af Sandhedsreglen, saa at Skolen blot skal anvende den i det Enkelte. Men deraf komme kun Autoritetsmeninger, ikke videnskabelige Sandheder. Og derhos overses, at Videnskaben jo blandt Andet ogsaa studerer Hjemmets, Kirkens og Statens Oprindelse, Væsen og Betydning. Hvilken Betydning har Videnskaben, naar den ikke tilsidst, maaske ad mange Omveje, men dog uundgaaeligt fører til Forandringer i det Liv, der føres i Hjem, Kirke og Stat? En intellektuel Kultur, som er berøvet Muligheden af Tilbagevirken paa Livet, er, som vi have set (XXVIII, 4), usund og unyttig. Man bliver derfor nødt til at indrømme den intellektuelle Kultur en Plads som selvstændigt medvirkende Aarsag ved det menneskelige Livs Udvikling.Dersom Hjemmet, Kirken og Staten ikke kunne bruge den selvstændige Videnskab, bliver det deres egen Sag; saa vist som Sandhed er en uundværlig Livsbetingelse, vise de derved, at de ere inde paa en fordærvelig Vej; — men det er meningsløst at bilde sig ind, at man støtter Videnskaben, naar man ikke giver den fuldstændig Frihed. Specialiteter og Kuriositeter kunne trives, — Bastarder, avlede af fantastisk Mystik og forstandig Tænkning, kunne tumle sig, — gamle Lærdomme kunne holdes oppe uden videnskabelig FrihedI Følge en i Aaret 1857 mellem Paven og Würtemberg sluttet Overenskomst sattes det katolsk-teologiske Fakultet i Tübingen under Biskoppens Ledelse og Opsigt. Biskoppen skulde give Professorerne Fuldmagt til at holde teologiske Forelæsninger og kunde atter tage denne Fuldmagt tilbage. Han skulde prøve deres Hefter og Forelæsningsbøger! Det akademiske Senat i Tübingen nedsatte en Komité for at undersøge, om det teologiske Fakultet under disse Omstændigheder endnu kunde siges at være et Led af Universitetet. Denne Komité kom til det Resultat, at Professorerne i den katolske Teologi fra nu af ikke kunde betragtes som Repræsentanter for den frie Videnskab og derfor ikke vælges til Medlemmer af det akademiske Senat. Biskop Ketteler (*Freiheit, Autorität und Kirche.* p. 24) er meget forarget herover; men det er ikke let at indse, hvorledes der kan være Tale om fri Videnskab under stadig Censur af en Biskop! — Forskellen er iøvrigt ikke stor, om det er en levende Biskop eller en død Bog man skal underordne sig. Hvor der ikke er ubetinget Frihed for Tænkningen, kan der ikke være Videnskab. En stadig Vanskelighed gør sig her gældende ved de teologiske Fakulteters Stilling, idet Menigheder og Kirker fordre Kontrol med hvad de lære, altsaa bestemme de Resultater, til hvilke de skulle komme. Paven f. Ex. vægrer sig ved at anerkende teologiske Fakulteter, som ikke ere under en saadan Kontrol. I Frankrig bleve derfor de katolsk-teologiske Fakulteter afskaffede paa Statsuniversiteterne i Aaret 1885, da man ikke fandt dem nyttige uden pavelig Anerkendelse.; men de store og

dristige Tanker, som føre vor Erkendelse og derved igen ogsaa Livet frem, vil man forgæves søge, og uden dem bliver selv det hyggeligste Liv i Hjem, Kirke og Stat dog kun en kummerlig Ting. Skal Skolen paa rette Maade udfylde sin Plads i Samfundet, maa Lærerstanden anerkendes som en selvstændig Stand, jevnbyrdig med Samfundets andre Organer og uafhængig af kirkelige ogpolitiske Autoriteter. Dens Opgave er at virke for Folkedannelsen, og dens Forpligtelse til at tage Hensyn til det Bestaaende i Familieliv, Kirke og Stat maa være underordnet denne rent menneskelige Opgave. En saadan selvstændig Stilling for Lærerstanden vil være vigtigere end Skolelove og Skoleplaner. Ved de højeste Læreanstalter er dette Maal i det Væsentlige naat; det gælder at gennemføre det ogsaa for Almenskolen.

Til Videnskabens Frihed og Selvstændighed hører ikke blot, at den faar Lov til at udvikle sig indenfor sine egne Omraader, uden at hæmmes af ydre Autoriteter, men ogsaa, at den ikke hindres i at øve den Indflydelse paa den almindelige Livs- og Verdensanskuelse, som det ligger i dens Natur at øve. Det videnskabelige Verdensbillede bestemmer nødvendigvis vor Livsanskuelse og vor Tro. Ti det er i den virkelige Verden, at vore Overbevisninger skulle staa deres Prøve, godtgøre deres Kraft; og denne virkelige Verden kunne vi nu engang ikke lære at kende paa anden Maade end ved Videnskabens Hjælp. En Tro, der skyr Sandheden, er en blot Drøm. Vanskeligheden ligger i, at de Ændringer, den videnskabelige Forskens Resultater frembringe i en Livsanskuelse, i Regelen foregaa langsomt og umærkeligt, og at det ikke altid kan afgøres med Sikkerhed, hvilke de definitive Konsekvenser af et videnskabeligt Resultat ere. Her stilles da store Krav til Sandhedskærlighed og Ærlighed. Det sokratiske »Kend dig selv!« finder her Anvendelse som en Opfordring til intellektuel Selvprøvelse for at komme til Afgørelse af, hvor Tyngdepunktet for vor Livsanskuelse ligger, og i hvilken Grad de overleverede religiøse Forestillinger ere blevne ændrede ved de Erkendelsesresultater, som ere tilegnede. Her er Mulighed for et stort Selvbedrag og for mange Illusioner. Hvad der her ene kan hjælpe, er en virkelig intellektuel Kultur, en indøvet videnskabelig Tænkemaade, der med rigtig Takt formaar at fastholde de væsentlige Synspunkter, at sondre mellem Hypoteser og afgjorte Sandheder, at vove, hvor der maa voves, og holde sin Dom tilbage, hvor der ikke kan vides Noget. Den intellektuelle Kultur er en Kunst, som langtfra findes hos alle Videnskabsmænd. Man kan bore sig ned i en Specialitet og arbejde med Dygtighed der, og dog væreblottet for al Evne og Takt, hvor man staar overfor andre Forhold. Enten kaster man sig saa, naar man kommer ud af sin Hule, i Armene paa den første den bedste Tro, eller man overdriver de paa det specielle Omraade vundne Resultater ved at føre Alt tilbage til dem, eller man havner i en mere eller mindre blaseret Tvivl. Man hævder Videnskabens Almagt, eller man erklærer, at den, afset fra nogle faa specielle Omraader, Intet kan lære os om Tilværelsen. Og der svinges maaske mellem begge Paastande, saaledes at der en Stund tales, som om alle Gaader vare løste, og naar dette er drevet til Overmaal, Videnskaben pludselig erklæres bankerot. Overfor saadanne Svingninger formaar sund intellektuel Kultur — der bestaar i en Forbindelse af kritisk Tænkning og personlig Kunst — ene at bevare Kontinuiteten i den aandelige UdviklingSmlgn. min Afhandling *Filosofi som Kunst.* (Mindre Arbejder. I.).. Den betinger Evnen til paa rette Maade at lede Tankens Resultater over i det personlige og det sociale Liv.

3. Historien viser, at Overgreb fra Hjem, Kirke eller Stat overfor Skolen ikke naa deres Maal. De bero dels paa en Overvurdering af den intellektuelle Kulturs Virkninger, dels paa en Miskendelse af, at direkte Paavirkning ofte endog fører til det helt modsatte Resultat af det tilsigtede. — Forstandsoplysning bestemmer ikke strax Livets hele Retning. Interesser, Følelser og Drifter ændres ikke strax ved de Kundskaber og Forestillinger, som indpræntes. »Faren« er altsaa ikke saa stor og overvældende, som man mener. — Og paa den anden Side kan den ivrige Indskærpen af en vis Række Forestillinger netop vække en Trang til at slaa ind paa Forestillingsrækker, der gaa i stik modsat Retning. En saadan Kontrastvirkning faar ofte den ene Slægt til at gaa i modsat Retning af den anden. Evner og Drifter, som ikke fandt Næring ved de Forestillinger, hvormed man under Opdragelsen fik sin Bevidsthed fyldt, trænge sig da senere saa meget des stærkere og voldsommere frem.

I Frankrig have de skiftende Regeringer i det sidste Aarhundrede alle søgt at benytte Skolen for deres Formaal, uden at deres Varighed derfor er bleven størreAdolf Schmidt: *Pariser Zustände*. III, p. 391.. Det Eneste, man opnaar, er at forsynde sig mod den intellektuelle Kulturs Tarv. Grundbetingelsen for al højere Dannelse er, at den

maa søges for sin egen Skyld. —

Skønt det er nødvendigt, at Staten støtter Videnskaben, vilde det dog ikke være heldigt, om alle videnskabelige Forskere i et Folk virkede i Statens Tjeneste. Ligesom hvor Staten optræder som fordelende Magt paa den materielle Kulturs Omraade, er det ogsaa her nødvendigt, at den har Konkurrenter i private Bestræbelser. Naar den videnskabelige Forsken er sund og frodig, voxer den ud af Livet og er ikke blot fremkaldt ved den Haandsrækning, Staten kan yde.

Staten vil dog i Regelen kunne vise større Upartiskhed end private og kirkelige Institutioner. Netop fordi Staten omfatter *hele* Folket, vil dens Blik være rettet mod de universelle Synspunkter for Dannelsen, og de Fordomme, med hvilke enkelte Kredse og Sekter træde op overfor Videnskaben, ville ikke saa let komme til at raade i den. Privatskolen er afhængig af »Publikum«, Statsskolen af Folket.

Naar Statsskolen ordnes og ledes i sand videnskabelig Aand, vil den øve en forenende og forbindende Indflydelse. Ungdommen fra alle Stænder og Klasser ville dér kunne mødes og stifte Broderskab. Forudsætningen herfor er, at ingen særlig politisk eller religiøs Retning kommer til at herske i Skolen. Paa det Punkt, hvor de politiske og religiøse Forskelligheder begynde, er det Hjemmets Sag at opdrage. Skolen kan kun yde den Opdragelse, som videnskabelig Kultur bevirker. Det kan have sin Vanskelighed at drage Grænserne mellem det fælles Tankeliv, som har sit faste Grundlag i Videnskaben, og de politisk-religiøse Anskuelser, der væsentligt bestemmes ved Følelser og Traditioner. Men kun ved alvorlig Bestræbelse forat fastslaa saadanne Grænser kan den intellektuelle Kultur hævdes som selvstændigt Element i Menneskehedens Udvikling.

B. ÆSTETISK KULTUR.

XXX. KUNSTEN OG LIVET.

1. Vi forstaa en Ting, naar vi se den paa dens bestemte Plads i Tingenes Række, baaren af andre Ting og selv igen bærende andre Ting. Videnskaben dvæler kun ved det Enkelte og Individuelle forat finde Lovene for dets Sammenhæng med den øvrige Verden. Naar vi derimod forholde os æstetisk til Tingene, se vi dem hver for sig som et ejendommeligt og afsluttet Hele, glæde os ved Billedet, blot fordi det giver os noget Ejendommeligt og Karakteristisk. Hvor vi ikke selv kunne finde eller danne ejendommelige og karakteristiske Billeder, hjælper Kunsten os dermed.

Baade den intellektuelle og den æstetiske Følelse ere beslægtede med de sympatiske Følelser, idet vor Lyst og Ulyst i dem ikke bestemmes ved vor fysiske Selvopholdelsestrang, men ved Hengivelsen til Noget, der ligger ud over os selv. Men den æstetiske Følelse har mere Præget af Sympati end den intellektuelle Følelse. Denne sidste bestemmes mere ved Forholdet mellem Tingene end ved selve den enkelte Ting i dens ejendommelige Væsen. Den æstetiske Følelse bestemmes ved, at vi søge at gøre os til Et med Tingene, leve deres Liv, leve selve Livet om i vor Fantasi. Der er et æstetisk Velbehag allerede ved den frie Brug af Lemmerne, ved Legen, i hvilke vi efterligne Sysler, som ellers foretages i alvorligt og praktisk Øjemed. Ja, al Kunst kan kaldes en Leg, forsaavidt som den fører Livet eller Dele af Livet frem for os i et Billede, i en ideel Gengivelse og opfordrer os til at bevæges ved det, som om det var et virkeligt Liv.

2. Etisk Betydning faar Udviklingen af den æstetiske Følelse allerede derved, at den vænner til at betragte Tingene uden egoistisk Bagtanke, vænner til at glemme os selv over SynetsVærdi. Der virker i det virkeligt Skønne en Magt, som tiltvinger sig Anerkendelse, og ikke blot Anerkendelse, men Kærlighed og Beundring. Baade hos den, der formaar at frembringe skønne Værker, og hos den, der staar som æstetisk Beskuer overfor Kunstens eller Naturens Værker, ytrer sig en uinteresseret (d. v. s. uegoistisk) Trang, samtidigt med, at

Anskuelsesevnen, Opmærksomheden og Produktionsevnen sættes i kraftig og harmonisk Virksomhed. Og den derved vakte Følelse vil ikke blive indskrænket til Betragtningens eller Produktionens Øjeblikke, men vil paavirke baade Livsanskuelse og Livsførelse og her øve en harmonisk og idealiserende Indflydelse. Hvor den rent moralske Dom og Tugt vilde være for plumpt et Redskab — i mange af Livets zarteste og individuelle Forhold — der kan den æstetiske eller kunstneriske Takt ofte føre over Vanskeligheder og afværge Katastrofer. Den æstetiske Opdragelse af Mennesket, for hvilken Schiller tog OrdetSmlgn. *Den nyere Filosofis Historie*[2]. II. p. 128 f., er dog Mere end blot Middel for det moralske Liv; den fører til en fri og alsidig Brug af Kræfterne istedetfor den Delthed, de stridende Elementer i Menneskenaturen medføre, og istedetfor den Ensidighed, som Arbejdets Deling medfører for det enkelte arbejdende Menneskes Vedkommende. — Med de æstetiske Goders uinteresserede Karakter hænger det sammen, at de ere fælles Goder, at de kunne deles af Mange, uden at deres Værdi forringes. Det Fællesskab, de gøre muligt, har sin store etisk-sociale Betydning. — Men især er det af Betydning, at æstetisk Lyst betinges ved Brugen af Kræfter, som ogsaa det virkelige Liv lægger Beslag paa. Herpaa beror Alvoren i den æstetiske Leg. Æstetisk Nydelse er Mere end blot passiv Underholdning. Den opnaas kun, hvor vi føle os betagne af et virkeligt Livsbillede. Den etiske Virkning er her ikke forskellig fra den fuldkomne æstetiske Virkning. Aristoteles har defineret Tragedien som en Efterligning af en betydningsfuld Handling, en Efterligning, der vækker vor Frygt og Medlidenhed og derved renser disse Følelser. Ved »Rensning« forstod han sandsynligvis, at Følelserne vækkes og udformes paa harmonisk Vis ved Hjælp af denkunstneriske Fremstilling, og at de derved befriedes fra det Vilde og Kaotiske. Ligesom Musiken paa én Gang udløser og harmoniserer Følelserne, saaledes formaar ogsaa den dramatiske Kunst detSmlgn. Erwin Rohde: *Psyche*[2] II. p. 48 f.. Hvad Aristoteles sagde om Tragedien, kunne vi udstrække til al Kunst. I Legen eller ved Billedet vækkes de samme Følelser som ved de virkelige Forhold, der fremstilles; men de vækkes saaledes, at det Pinlige og Egoistiske falder bort. De virkelige Oplevelser komme over os, uden at vi altid formaa at finde Sammenhæng i dem; Tilfældigheden synes at herske. De frembyde desuden flere forskellige Sider og sætte derfor ogsaa flere forskellige Følelser i Bevægelse. Vor Stemning ved Oplevelsen er derfor ikke »ren«, d. v. s. forskellige, indbyrdes ikke samstemmende Følelser gøre sig gældende. I det kunstneriske Billede er derimod Alt anlagt saaledes, at der vækkes en Totalstemning, som svarer til det karakteristiske Hovedtræk i Tingen eller Begivenheden. Uden at betage Billedet dets konkret-individuelle Karakter fremhæver den kunstneriske Behandling det Væsentlige for os. Vi befris derved fra det Usammenhængende og faa et samlet Indtryk, kunne derfor ogsaa langt lettere i vor Følelse gøre es til Et med hvad der fremstilles. Dermed hænger det ogsaa sammen, at den kunstneriske Gengivelse lærer os bedre at »forstaa« Tingen. Den giver os vel ingen videnskabelig Forklaring af den, men ved at vise os den i hele dens Ejendommelighed tydeliggør Kunsten, hvilken Berettigelse denne Ting har til at være, Hvad den saa ellers er, saa er den en karakteristisk Del af Verden, eller rettere er selv en lille Verden. Og denne lille Verden rykkes ligesom ud af Tiden ved at fæstnes i et Billede; hvad der gik flygtigt forbi som et Mellemled mellem Fortid og Fremtid, lever i Kunsten et evigt Liv. Ved Kunstens Hjælp befris vi ikke blot fra Spredtheden og Tilfældigheden, men ogsaa fra Forgængeligheden. — Medens det i Tragedien er Frygt og Medlidenhed, der »renses«, er det i Komedien Magtfølelsen og Selvfølelsen. Det er ikke personlig Haan, der faar Udslag i den Latter, den komiske Poesi forskaffer os, men en Følelse af Befrielse ved at se det Endelige,Selvmodsigende og Daarlige i dets hele Nøgenhed og dog som Noget, der nu en Gang ogsaa hører med til LivetSmlgn. *Psykologi* VI E, 9c..

3. Naar Talen er om, hvorvidt en æstetisk Fremstilling stemmer med, hvad Etiken fordrer, ville Mange strax tænke paa det Spørgsmaal, om stærkt sanselige Billeder og Skildringer ere tilladelige eller ikke. Dette Spørgsmaal er der dog efter den Maade, hvorpaa vi her have opfattet den æstetiske Kulturs etiske Betydning, ingen Grund til at opkaste. Der kan, hvad Indhold og Fremstillingsmaade angaar, ikke være nogen Strid imellem, hvad Æstetiken virkeligt fordrer, og hvad der er etisk berettiget. Alt, hvad der virkeligt har æstetisk Værdi, maa ogsaa være etisk berettiget. Vi staa her overfor Livsværdier, der høre til de Formaal, al Etik skal tjene. Det Skønne hører til det, der gør Livet værdt at leve; det hører til det samvittighedsfrie Omraade. (VIII, 1). — En anden Sag er den pædagogiske Anvendelse af Kunsten. Man kan ikke give Enhver ethvert Digterværk i Haanden.

Men det har Intet med den æstetiske Værdi at gøre. Den, hvis sanselige Drifter sættes i stærk Bevægelse ved en Skildring, kommer ikke til at forholde sig æstetisk til den: hans Følelse »renses« ikke, men ægges. Den unge Mand, der i en af Lukians Fortællinger lod sig lukke inde om Natten i den knidiske Afrodites Tempel for at omfavne Billedstøtten, var ikke just bevæget af *æstetisk* Følelse.

Det følger af sig selv, at naar Kunsten er et ideelt Liv, vil Kunstværdien svare til Livsværdien, og et Kunstværks Værdi beror derfor ikke blot paa den Dygtighed eller det Geni, hvormed Emnet er grebet og udført, men ogsaa paa Værdien af det Liv, det fremstiller. Her ligger, hvad jeg har kaldet Kunstens aabne Sted (Psykologi V B, 12), idet Livsvurderingen spiller ind med. Paa dette Grænsepunkt vil der stedse føres en Strid. Moralisterne ville her let komme til at tage for tungt paa Sagen. De gøre let Kunstneren Uret ved at overse, at selve den kunstneriske Behandling, det kunstneriske Synspunkt stiller Kunstneren i et andet Forhold til et Emne end det rent praktiske. — Kunsten skal ikke anstille nogen etisk Vurdering, skal ikkedirekte moralisere. Men den ægte Kunst vil heller ikke demoralisere ved paa ensidig Maade at rette Opmærksomheden mod visse Sider af Livet. Kan Tilskueren forse sig paa et Kunstværk, saa kan Kunstneren ogsaa forse sig paa Livet. Naturligvis kan der netop være forskellige Anskuelser om, hvorledes Livet er, og hvad Opmærksomheden især skal rettes paa. Enhver betydelig Kunstner har her en Kamp at føre forat gøre sit Blik paa Tingene gældende. En Kunstners Geni er uadskilleligt fra hans Personlighed. Grænsen kan ikke drages bestemt og er stedse unaturlig. Derfor kommer der en uvilkaarlig Vurdering ind i hans Værk, selv hvor han — af Overbevisning, eller af »Fornemhed«, eller af Doktrinarisme — bestræber sig for at holde al Vurdering ude. Det er denne skjulte og uvilkaarlige Vurdering (der slet ikke behøver at forudsætte nogen »Absicht«), som med Rette kan gøres til Genstand for etisk Kritik. Men den er ingenlunde let at opdage og at konstatere. Den vil især fremtræde som en uberettiget Generaliseren. Kunsten kan ifølge sin Natur kun give det Enkelte, Individuelle, Specielle; ti kun det kan forenes til et levende Billede. Men om det enkelte Billede giver et Exempel paa en almindelig Regel eller blot frem stiller en Undtagelse, der skyldes særegne Forhold, — derom kan Kunsten som Kunst Intet sige. Derfor kan den ikke sætte Problemer under Debat, uden forsaavidt den ved sin Fremstilling kan godtgøre, at noget Saadant som det Fremstillede dog ogsaa gives i Verden, ligger indenfor Livets Muligheder. En virkelig Problemstillen forudsætter et stort og rigt Stof og megen Reflexion.

Meget i Modstanden mod den moderne æstetiske Realisme skriver sig sikkert fra, at Mange i Kunsten blot søge Underholdning og Hvile og derfor ikke ønske at se Tilværelsens bitre og mørke Sider. Man vil slet ikke have sin Frygt og Medlidenhed vækket. De gamle Tragedier var man vant til; man havde fornøden Anvisning til at høre Skæbnens tunge Skridt i dem; men i en moderne Tragedie som »Gengangere« formaaede man ikke at høre dem. Emnet var her for nær paa Livet. Og dog har den moderne Realisme i sine ypperste Værker egentligt ikke gjort Andet end at føre de store Synspunkter dybere ned i det virkeligeLiv og vise os Alvoren dér, hvor man var vant til kun at se Hverdagsliv og HverdagshistorierI Fortalen til »Germinie Lacerteux« erklære Brødrene Goncourt, at de her have villet prøve, om Tragedien definitivt skulde være død. De ville prøve, »om de Smaas og de Fattiges Ulykker vilde tale ligesaa højt til Interessen, Følelsen og Medlidenheden som de Stores og de Riges«.. Kunsten virker her opdragende ved at faa os til at lukke Øjnene op, ved at styrke vor Følelse af Livets Alvor og vække vor Sympati med dets Lidelse. Den lærer os især i store, anskuelige Billeder at se den dybe Sammenhæng i Menneskelivet. Uden direkte Moraliseren kan Digteren blot derved, at han med sikker Haand peger paa de afgørende Aarsager til Karakterernes Udvikling eller til Skæbnens Gang, give os en dybere Belæring og en bedre Anvisning til at vurdere Handlinger og Livsordninger, end der kan hentes fra nogen filosofisk Etik. Hvad man har sagt om Goethes »Wahlverwandtschaften«, at det »ikke er skrevet for Moralens Skyld, men har en Moral«Richard Meyer: *Goethe*. Berlin 1895, p. 286., det gælder om ethvert betydeligt Digterværk. Og vi kunne føje til: det gælder om det, jo mere det er gennemtrængt af Realismens og Determinismens Aand, ti des bestemtere kan der peges paa det Punkt i Begivenhedernes Række, hvorfra de skæbnesvangre Virkninger udspringe. Paa en gribende Maade peger saaledes Fru Alving i »Gengangere« tilbage paa det Punkt, hvor hendes Mands Ulykke blev til og Grunden til hans Forfald, med alle dets Konsekvenser, blev lagt. Derved opdukker der et Lys midt i det Mørke, i hvilket denne Tragedie fører os ind*Gengangere* (3. Akt): »Du kom før til at tale om

Livsglæden: og da gik der ligesom et nyt Lys op for mig over alle Tingene i mit Liv . . . Du skulde have kendt din Far, da han var ganske ung Løjtnant. I ham var Livsglæden oppe! . . . Din stakkars Far fandt aldrig noget Afløb for den overmægtige Livsglæde, som var i ham. Jeg bragte heller ikke Søndagsvejr ind i hans Hjem«.. Den gamle græske Tragikers Ord, at de Dødelige maa vinde Kundskab gennem Lidelse (πάθει μάθος), bekræftes her. Det Tragiske er, at Lidelsen kan være saa overvældende, at den vundne Kundskab for den Lidende selv kun bliver et Lys, der falder tilbage paa Fortiden.Men for den, der ved Kunstnerens Haand følger den Lidendes Skæbne »i Frygt og Medlidenhed«; kan dette Lys komme til at straale fremad. — Digterværker af »idealistisk« Art have ofte saare liden etisk Værdi, fordi de ikke anerkende Livets faste Aarsagssammenhæng.

4. Saameget Kunsten kan og skal være for Livet, saa maa den dog ikke træde istedetfor Livet, og det virkelige Liv maa ikke behandles blot som æstetisk Objekt. — Dette vil ikke saa let ske med den alvorlige Kunstner, der ikke forholder sig nydende, men arbejdende, og for hvem Kunsten er en alvorlig Livsopgave, en social Opgave, idet han, ligesom paa sin Vis Videnskabsmanden, føler sig sat paa en Post forat iagttage Livet og lære de Andre at se det. Han føler, hvad Michel Angelo har udtalt, at »den ægte Kunst er ved sig selv from og ædel formedelst den Aand, i hvilken den arbejder; ti Intet gør Sjælen saa from og rén, som Bestræbelsen forat frembringe noget Fuldendt«. Og han føler noksom den Modstand, som Virkeligheden, det genstridige Stof gør imod, hvad der staar for ham i hans Fantasi. Han gaar maaske til Grunde ved denne Modstand. Langt nærmere ligger Faren for de overvejende receptive Naturer og Dilettanterne. De komme let til at behandle Livet som en æstetisk Leg. Schiller har sagt, at Mennesket kun er ret Menneske, hvor det leger. Hans Mening dermed var, at Fantasiens og Legens Yerden er Menneskets eget Værk, og at der kræves et frit Hjerte og en energisk Villie for at unddrage sig Virkelighedens Tryk og holde denne ideelle Verden fast. Men hans Ord ere blevne brugte som Motto for en æstetisk Livsanskuelse, der forholder sig spøgende og ironisk overfor ethvert praktisk Forhold, uden dog derfor altid at tage Kunsten selv mere alvorligt. Arbejdet overlader man til Filistrene; Genierne i egen Indbildning se fra deres ideelle Højde ned paa Verden som paa en snurrig, dem uvedkommende Ting. — Den realistiske Retning i Kunsten kan ligesaa vel som Romantiken føre til, at der leves i en indbildt Verden, og at man bliver fremmed for Virkeligheden. Realisten bevæger sig ligesaa vel i Fantasien som Idealisten, og Faren kan for ham maaske endog ligge nærmere end for denne. Den overspændte Idealist vil i Regelenhave Bevidstheden om, at han lever i to Verdener, Drømmeverdenen og den prosaiske Verden; han haaner denne sidste, men kan derfor meget godt forstaa at tage den, som den er. For Realisten, hvis Fantasi søger at mætte sig med Indtryk fra den virkelige Verden, vil Fristelsen være større til at behandle alle Livsforhold paa æstetisk Maade.

Denne Fare fremtræder i Historien til enhver Tid, hvor Kunst og æstetisk Interesse staa i Forgrunden. 1 hvert Tilfælde bliver det den Arv, som den næste Slægt modtager; denne møder »med Dannelsens Fordringer, men uden Oprindelighed og uden levende Skaberkraft«Med disse Ord karakteriserer Hettner (*Italienische Studien. Zur Geschichte der Renaissance*. p. 175) den Slægt, der fulgte efter Rafaels og Michel Angelos Tid. Men han finder Grunden til det bratte Fald i selve den italienske Renaissances Væsen. Den havde sprængt de middelalderlige Lænker, men formaaede hverken ad det etiske Sindelags eller den arbejdende Tænknings Vej at udforme et nyt Menneskeideal. Det var en Tidsalder uden faste sædelige Begreher og Forbilleder, et let Bytte for den kirkelige Reaktion.. Selv en stor og betydningsfuld Kunst (som den italienske i Renaissancetiden) kan staa uden Sammenhæng med de virkelige, i Tiden kæmpende Magter og uden Sammenhæng med det hele Folks Liv.

5. Kunsten skal give Livets Indhold Form og Klarhed udvide Blikket og Sympatien, pege paa den Vej, ad hvilken Udviklingen skal gaa. Den store Kunstner er tillige Noget af en Profet. Kunsten kan aldrig blive en blot Privatsag. Hele Folket og hele Tiden skal i den lære sig selv at kende. Hvert Folk og hver Tid maa derfor have sin egen Kunst og kunne ikke ganske leve paa andre Folks og andre Tiders Kunst, saa stor Betydning det end kan have at lære den at kende. Selv hvor det Almenneskelige udtales og skildres, maa det dog ske i den særlige Form, som svarer til det enkelte Folks Erfaringer. Fordringen om en national og tidssvarende Kunst kan begrundes paa to forskellige Maader. Kunstneren ser og arbejder kun med sine bedste Kræfter, hvor han er besjælet af sit eget Hjems og sin egen Tids Følelser og Forestillinger; kun da kan han tilegne sig, hvad han ser, og gengive det. Og paa den anden Sideforstaar hvert Folk og hver Tid kun ret sig selv; hvad der skal paavirke dem æstetisk maa

være Kød af deres Kød og Blod af deres Blod. — Naturligvis kan det ikke nytte, at Kunsten er national og tidssvarende, naar den ikke er virkelig Kunst. Julius Lange har træffende vist, hvor uheldige Følger det kan have, naar de nationale Fordringer til Kunsten faa Overhaand over Kunstens egne Fordringer. »Betingelsen for en fremragende og ypperlig Kunst beror«, siger han*Sergel og Thorvaldsen*. Studier i den nordiske Klassicismes Fremstilling af Mennesket. Kbhvn. 1886. p. 77., »mere paa, at Nationen lærer at gaa ind paa Kunstens ejendommelige Opgaver, end paa Kravet til, at Kunsten skal gaa ind paa Nationens. Nationen maa ikke blot stille sig i Forhold til Kunsten som dens Herre; deraf drager den i Grunden ingen Fordel; den maa først og fremmest gøre sig til dens Lærling, lære af den at se Aanden i Form, Lys og Farve, lære den umiddelbare Anskuelse af Mennesket og Naturen«. Der gives et fælles Tanke- og Følelsesindhold, som ethvert Folk og enhver Tid maa leve sig ind i og suge Næring af. Gennem Homer, Dante, Shakespeare og Goethe leve vi den europæiske Menneskeheds aandelige Liv om igen.

Hvad Kunstens Fremtid angaar, er der — formedelst Sammenhængen mellem Kunst og Liv — kun da Grund til at frygte for den, hvis Livet selv bliver ringere, — hvis det føres i mindre Stil og uden den Kamp og Spænding, store Opgaver og Ideer føre med sig. Geniet, der paa en Gang er det store Barn og den store Opdager, vil atter og atter aabne Livets Dybder trods Fremtidens Filistre, som det har gjort det trods Fortidens. Det gælder væsentligt om at bevare Sansen aaben og Hjertet levende; Aandens Verden vil ikke lukkes. Og Haand i Haand med Kunsten vil den alvorlige Livsførelse, der tager Livet som den Kamp, det er, virke til at hævde Betingelserne for den store Livspoesi, som er og bliver den eneste Form, i hvilken vi formaa at sammenfatte Livets Indhold og Værdi. Her gaa det etiske Opgør og den æstetiske Trang i Et.

C. RELIGIØS KULTUR.

XXXI. ETIK OG RELIGIØS FØLELSE.

1. Etiken maa, som tidligere (II, 3) udtalt, bygge paa saa faa Forudsætninger som muligt. Den maa ikke forlange nogen Særstilling i Videnskaben og ikke forsøge paa at rokke ved de Principer, Resultater og Hypoteser, som andre Videnskaber opstille. Men saaledes som det religiøse Liv har udviklet sig i Menneskeslægten har det været knyttet til Antagelser og Dogmer, der stedse paany have ført til Strid med Videnskaben. Etiken kunde da synes at være henvist til at træde i Forhold til den religiøse Kultur som til et rent historisk Fænomen, en fremmed Magt, som den maa regne med, som den kan kritisere og vurdere, men som den efter sin Natur og sine Forudsætninger ikke har noget Slægtskab med. Dog vilde dette være en forhastet Slutning.

Ti for det Første have de historisk fremtraadte Religioner, i hvert Tilfælde deres højere Former, hver til sin Tid været etiske Magter. Etiske Forestillinger have udgjort en væsentlig Del af de positive Religioners Indhold. Fra denne Side set maa der dog altsaa være et vist Slægtskab mellem Etik og positiv Religion. — For det Andet er det et Spørgsmaal, om der paa det Standpunkt, hvorpaa Etiken stiller sig, ikke skulde være Mulighed for en Følelse, der — selvom man ikke vil *kalde* den religiøs Følelse — dog i sin psykologiske Natur er beslægtet med den religiøse Følelse, saaledes som denne fremtræder i de højere positive Religioner. Jeg vil i det nærmest Følgende forsøge at beskrive en saadan Følelss, medens jeg opsætter Undersøgelsen af den positive Religions etiske Betydning til næste Kapitel.

2. Ved *Livsfølelse* forstaas i Psykologien den Følelse af Lyst eller Ulyst, som svarer til det organiske Livs Gang i os.Den hænger altsaa sammen med den Lethed og Kraft, hvormed Aandedræt, Blodomløb og den hele Ernæringsvirksomhed foregaar i osSmlgn. *Psykologi* VI A. 3a. — Den følgende Beskrivelse af den religiøse Følelse i Betydning af kosmisk Livsfølelse er en videre Udførelse af, hvad kort er fremstillet i *Psykologi* VI C, 8

b. I min *Religionsfilosofi* har jeg forsøgt en Drøftelse af det religiøse Problem baade fra det erkendelsesteoretiske, det psykologiske og det etiske Synspunkt.. Efterhaanden som Bevidstheden udvikler sig, bestemmes Følelsen ikke blot ved vor organiske Tilstand, men ogsaa ved et større eller mindre Indbegreb af Forestillinger. Vor Følelse knytter sig til Mangt og Meget, der ligger ud over vor Organismes Grænser. I den intellektuelle og den æstetiske Følelse er vor Lyst og Ulyst bestemt ved Erkendelsesvirksomheden og ved de Billeder, Naturen eller Kunsten faar vor Fantasi til at danne. Men naar vi ved Tankens Hjælp have besindet os paa vor Stilling i Tilværelsen, have indsét, at vi med al vor Higen, alle vore Planer og alle vore Idealer staa som et enkelt Led i den store, uoverskuelige Række af Aarsager og Virkninger, — saa opstaar der en Følelse ved Livet, ikke blot ved det Liv, som rører sig i vor egen Organisme, men ved det Liv, der rører sig i det hele Univers, af hvilket vi ere Led. Vor Livsfølelse udvides og bestemmes ved Livets og Udviklingens Gang i Verden, saavidt vi kunne danne os nogen Forestilling om den. Der opstaar en *kosmisk Livsfølelse*, som danner en Analogi til den organiske Livsfølelse. Fra den organiske Livsfølelse adskiller den kosmiske Livsfølelse sig ved sit Tankeindhold, som udgøres af alle de Erfaringer, vi have vundet, og alle de Forestillinger, vi have dannet os om Tingenes Gang. Fra den intellektuelle og den æstetiske Følelse adskiller den kosmiske Livsfølelse sig ved sin personlige og reale Karakter. I Tankevirksomhed og Fantasi glemme vi os selv over, hvad vi tænke og anskue; i organisk Livsfølelse have vi blot med os selv som organiske Væsner at gøre; men i den kosmiske Livsfølelse bestemmes vor Lyst eller Ulyst ved vor hele Personligheds og vore højeste Livsværdiers Stilling indenfor Verdensudviklingen.

3. Den kosmiske Livsfølelse forudsætter en Verdensanskuelse.Den behøver dog ikke noget stort Apparat af spekulative Hypoteser. Hvor saadanne Hypoteser udvikles, ville de endog ofte ved nærmere Undersøgelse vise sig snarere at være Følelsens Virkninger end dens Aarsager. Den kan lade sig nøje med de to Hovedtanker, der ovenfor (XXVIII, 5) fremhævedes som de vigtigste for den intellektuelle Kultur, nemlig Tanken om Tilværelsen som en lovordnet Sammenhæng og Tanken om Tilværelsen som en stor Udviklingsproces.

Ethvert Led i den store Aarsagssammenhæng bæres af andre Led og bærer igen andre. Den Kraft, hvormed det udfylder sin Plads, kan det ikke have givet sig selv fra først af; det har modtaget den, og det maa i hvert Øjeblik paany modtage den forat kunne hævde sig. Selv i min mest energiske Villiesakt, hvor min personlige Ejendommelighed lægger sig stærkest for Dagen, og hvor min Selvfølelse synes at have fastest Grund at bygge paa, selv dér forbruger jeg en Kapital, jeg ikke selv fra først af har bragt til Veje. Jeg er afhængig netop i min højeste Aktivitet, og desmere, jo mere Kraft denne lægger Beslag paa. Men Afhængigheden optræder ikke blot ved, at den Energi, jeg raader over, er mig *given*, men ogsaa ved, at den Energi, jeg raader over, er *begrænset*. Min Skæbne er indflettet i den store Udviklingsproces, og min Villie kan kun for en Del gribe bestemmende ind i denne. Jeg omtumles af Haab og Frygt under den store Bølgegang af Udvikling og Opløsning, Opstaaen og Forgaaen, som Naturen frembyder. Hvem har Ret, og paa hvis Side er Sejren, — hos den fremadstræbende, udviklende Tendens i Verden eller hos den hæmmende og opløsende Tendens?

Forholdet mellem min Villie og min Skæbne bestemmer altsaa min Følelse ved Livet. Denne Følelse kan være af rent eller overvejende egoistisk Art. Men naar jeg ikke tænker paa min Skæbne som dette enkelte Individ, — naar min Sympati med Andre og min etiske Følelse er vakt, faar den kosmiske Livsfølelse en anden Karakter. Disse Følelser, som føre mig til at opstille og virke for Idealer, der ligge langt udover min individuelle Selvopholdelse, have dog udviklet sig efter bestemte Naturlove; og at en saadan Udvikling har været mulig, giver os et Vidnesbyrd om, at der virker værdifulde Kræfter iTilværelsen. (Smlgn. IV, 5). Naturen staar — netop naar vi anlægge en naturalistisk Forklaring paa Samvittighedens Opstaaen og Udvikling — for os som et Hjemsted for ideale Kræfter. Hvad Udviklingen saa ellers har ført med sig, *dette* har den i hvert Tilfælde ogsaa ført med sig! Der har udviklet sig en Livstrang og en Livsdrift af anden Art end den blotte fysiske Selvopholdelsestrang. Hvad jeg føler i mig, i min Samvittighed, er ligesaa vel en Verdenskraft, som de Kræfter, der ytre sig under de materielle Massers Vexelvirkning.

Men her opstaar nu igen en betydningsfuld Vanskelighed. Vi kunne ikke forklare Tilværelsen ud fra den etiske Følelse. Verden er ikke konstrueret efter de Principer, vor Samvittighed stiller for os som de højeste. Hvad der er

vort etiske Villielivs højeste Formaal, kunne vi ikke erklære for Verdensudviklingens Formaal. Ikke blot er selve Tanken om et Verdensformaal videnskabeligt set ligesaa uigennemførlig som Tanken om en første Aarsag. Men de skrigende Disharmonier i Verden, den Lidelse og Grusomhed, den Sum af Ulykke og Forbrydelse, hvormed Udviklingen købes, og Fremskridtet — forsaavidt der kan paavises noget Fremskridt — vindes, alt dette gør det logisk og etisk umuligt at hævde et etisk Princip som Kilde til Verdensudviklingen. Ethvert teologisk og filosofisk Forsøg paa at overvinde denne Vanskelighed har vist sig frugtesløst. Den ortodoxe Teologi har blot skudt Spørgsmaalet længere tilbage, og den spekulative Filosofi har forflygtiget og bortforklaret Vanskelighederne. Den eneste Maade, hvorpaa man kan slippe fra disse Vanskeligheder, er at lade være at tænke paa dem, og denne Udvej falder ikke lige let for alle IndividerFlere teologiske Kritikere have været saa elskværdige at fortolke denne Sætning saaledes, at jeg selv hørte til dem, hvem det faldt let at lade være at tænke paa det omtalte Problem. De have ikke forstaaet, at Sætningen er ironisk ment. Jeg sigtede dels til dem, hvis Interesse overfor saadanne Spørgsmaal er sløvet, saa at de slet ikke beskæftige sig med dem, dels til de Teologer, der tilsyneladende beskæftige sig med dem, men hjælpe sig over Vanskelighederne paa saa let en Maade og med saa overfladiske Argumenter, at denne Beskæftigelse ikke kan kaldes en Tænkning. — I min *Religionsfilosofi*, p. 236—242 har jeg udviklet de Tanker, som for mig ere de væsentligste overfor det Problem, vi her staa ved.. Ikke af Hovmod,men netop af Samvittighed og af klar Indsigt i vor Erkendelses Grænser maa vi lade dette Spørgsmaal staa aabent. Filosofen ser ingen Grund til at tage Fornuften fangen til Fordel for formentlige Løsninger, som for uhildet Kritik indeholde uovervindelige Selvmodsigelser eller komme i Strid med, hvad der ad Erfaringens eller Tænkningens Vej er vundet, eller som maaske endog frembyde store etiske Betænkeligheder. En ærlig Tvivl er bedre end en tankeløs Tro. Livet er fuldt af store Modsætninger; men de blive først til Modsigelser, naar man vil gøre ét Modsætningsled til det hele og ud fra det forklare Tilværelsen. Af et godt Verdensprincip kan det Onde i Verden ikke forklares; af et ondt Verdensprincip, som den absolute Pessimisme stiller op, kan det Gode i Verden ikke forklares.

Men vor Medfølelse med Lidelsen i Verden og vor Trang til at fastholde den ideale Betragtningsmaade behøver heller ikke at rokkes ved, at vi ikke kende Verdensdramaets Afslutning, eller en Gang vide, om det har nogen Afslutning. Det Gode og Værdifulde i Tilværelsen er en kæmpende Magt, og med enhver alvorlig Kamp er der forbundet Uvished og Spænding. Den kosmiske Livsfølelse vil derfor svinge mellem Frygt og Haab ogsaa hos dem, hos hvem den idethele har Frejdighedens Præg. —

En Følelse som den her beskrevne findes ganske sikkert. Den betegner et Standpunkt, hvor der er gjort Alvor af, at Religion er en Følelsessag. Den indeslutter intet Dogme, men opstaar ganske simpelt ved den etiske Følelses Forhold til den virkelige Verden. De, der føle Trang dertil, kunne forsøge ved Hjælp af Spekulationer og Symboler at vinde en yderligere Forstaaelse; der vil intet Betænkeligt være deri, naar der blot ikke rokkes ved to Ting: ved Ideen om Tilværelsen som lovbunden Sammenhæng og ved Etikens Uafhængighed af dogmatiske Antagelser. Udover den videnskabelige Erkendelse kan den religiøse Tanke kun hæve sig ved at opstille Fordringen om en Afslutning af vor Verdensopfattelse, som den stadigt fremskridendeErfaring umuliggor, og ved at tyde det Verdensbillede, Erfaringen giver os, i Analogi med og som Udtryk for Sjælelivets indre Tilstande. Men udover spekulative Hypoteser kan man ad disse Veje ikke kommeSmlgn. *Den nyere Filosofis Historie*. (Registret under »Ide« og »Analogi«). — *Filosofiske Problemer*. (Universitetsprogram 1902). Kap. III.. Og langt stærkere end den teoretiske Interesse for at forstaa Verden vil under den religiøse Følelses Indflydelse Trangen til Selvforstaaelse være. Jo stærkere den ved Livets Gang og Vilkaar bestemte Følelse rører sig, og jo mere dunkelt dens Udspring er, fordi saa mange smaa og store Livserfaringer bestemme den, desmere vil Mennesket søge at vinde saadanne Udtryk for den, at hans indre Liv kan blive forstaaeligt og anskueligt for ham. Og ikke blot for ham selv, men ogsaa for Andre. Ti han vil ikke kunne slaa sig til Ro med, at hvad der rører sig hos ham, skulde være aldeles særligt for ham. Gennem Tegn og Symboler søger han da at kundgøre for Andre, hvorledes han er stemt ved Livet, forat se, om der ikke hos dem skulde røre sig noget Lignende. Gennem den uvilkaarlige Trang til Selvforstaaelse og til aandeligt Fællesskab blive de religiøse Forestillinger oprindeligt til. Og paa Grund af Erkendelsens Uafsluttelighed kunne de ikke blive Andet end Symboler.

Den religiøse Følelse stiller ingen etiske Opgaver, som ikke vilde stilles uden den. Den udtrykker den inderligste og højeste Selvforstaaelse, Mennesket kan vinde med Hensyn til sin Stilling i Verden og med Hensyn til den Skæbne, som vederfares det, han lever for. Den »renser« Sindet, ligesom den æstetiske Følelse; men Rensningen er her mere indgribende, fordi det er Menneskets egen virkelige Stilling i det virkelige Verdensliv, som bestemmer Følelsen. Ved sin nøje Sammenhæng med den etiske Følelse er den kosmiske Livsfølelse fri for Sentimentalitet og Kvietisme. Vi bestige en Bjergtop, ikke forat bygge og bo deroppe og unddrage os det virkelige Liv, men forat aande den rene og stærke, maaske ogsaa skarpe Luft deroppe og forat udvide og klare Blikket, saa vi bedre kunne finde os til Rette i de snevrere Forhold, til hvilke vore praktiske Opgaver knytteos. Der er et Villieselement, som er nøje forbundet med den religiøse Følelse, og som hindrer den fra at blive spekulativ eller sentimental Sværmen. Den mellem Haab og Frygt svingende Stemning, som Menneskets egen og de højeste Livsværdiers skiftende Skæbne fremkalder, fører til den ejendommelige Koncentration og dybe Selvbesindelse, hvori den religiøse Følelse bestaar; men af denne samme Koncentration udspringer Villien til at holde ud paa den gode Sags Side, til at arbejde sammen med alle Magter i Tilværelsen, der tjene hine Livsværdier. Den religiøse Tro, der snart mere har Taalmodets, snart mere Frejdighedens Karakter, er en Villen, der fastholder Tanken om Idealet trods al indre og ydre Hæmning og Modstand og trods al Uvished og Tvivl. Der er her et indre Arbejdsomraade af central Art, hvor der kan vises Udholdenhed og Tapperhed ikke mindre end paa det ydre Livs Omraade. Fra den rent etiske Side ere de Opgaver, som her ligge, dog allerede omtalte tidligere (se X, 3—4).

4. Den beskrevne Følelse rører sig ikke lige stærkt hos alle Individer. Nogle Naturer ere særligt modtagelige for den, ligesom andre Naturer for intellektuel eller æstetisk Følelse. Og den er af en saa sammensat Beskaffenhed, at det ikke kan undre, om dens Elementer findes i højst afvigende indbyrdes Forhold hos de enkelte Individer, saa at den fremtræder med meget forskellig Klangfarve. — Allerede Forholdet mellem kosmisk og organisk Livsfølelse kan være højst forskelligt. De kunne ofte staa i afgjort Modsætning til hinanden. Temperamentet raader ikke ubetinget for den Maade, hvorpaa vi føle Verden. Den, der er melankolsk af Temperament, og hvis organiske Livsfølelse altsaa overvejende har en mørk og tung Karakter, kan derfor godt være Optimist i sin Betragtning af Tingenes Gang i Naturen og Historien. Det Mørke i Verden kan være indskrænket til den lille Plads, han selv udfylder, og ved en Kontrastvirkning kan den øvrige Verden netop komme til at staa i et lyst Skær for ham. Omvendt er der dem, hvis lykkelige organiske Grundstemning afbrydes og forstyrres, naar de kaste Blikket omkring sig i Verden. — Nogle ville lægge stor Vægt paa det Gaadefulde og Uudgrundelige i Tilværelsen, Andre paa denlovmæssige Sammenhæng, Videnskaben efterhaanden formaar at paavise i Tilværelsen. — Hos Nogle vil det være denne, hos Andre hin Klasse af Erfaringer, som især bestemmer Følelsen, — hos Nogle f. Ex. især Naturlivet, hos Andre den menneskelige Historie. — Hos Nogle (f. Ex. Spinoza) har den kosmiske Livsfølelse væsentligt Resignationens Karakter, hos Andre (f. Ex. Bruno og Fichte) har den Entusiasmens og Virksomhedsdriftens Karakter. — En afgørende Forskel er der mellem Optimismen og Pessimismen. Livets Gang giver dem begge delvis Ret, og de ere ikke uforenelige, uden naar de hver for sig formuleres som spekulative Systemer. Hos Platon og i den kristelige Teologi paa den ene Side, og hos Schopenhauer paa den anden Side ere de to modsatte Former for kosmisk Livsfølelse udviklede til diametralt modsatte Tankebygninger. — En betydelig Forskel vil lægge sig for Dagen i den Originalitet og Selvstændighed, med hvilken de Enkelte formaa at forme og udtrykke de Forestillinger, i hvilke deres religiøse Følelse faar Luft. Hos Nogle ville disse Forestillinger væsentligt afhænge af Familiens eller Nationens overleverede religiøse Former; hos Andre vil der paa selvstændig Maade genopstaa et lignende Følelsesliv som det, hvoraf den overleverede Religionsform udsprang, kun at de ændrede kulturhistoriske Forhold ville medføre nye Nuancer eller særlig Betoning af enkelte Sider; hos Andre igen vil Følelseslivet i Vexelvirkning med Livserfaringerne udfolde sig paa en saa særegen Maade, at de ikke kunne finde Forstaaelse hos deres Omgivelser og heller ikke kunne anerkende de gældende Symboler som Udtryk for den Maade, paa hvilken Livet rører sig i deres Indre. Mennesker af denne sidste Art maa da gaa deres ensomme Veje, forsaavidt de ikke have den symbolskabende Evne og den Dybde i Personligheden, der kan gøre dem til religiøse Forbilleder og LedereSmlgn. den udførligere Skildring af Forskelligheder i Type og Disposition. *Religionsfilosofi*, p. 110—123; 251—275..

Men trods disse Forskelligheder er der dog her et fælles aandeligt Omraade, hvor i de store Træk ogsaa en fælles Udvikling kan være mulig, og hvor den Ene ikke behøver at staaden Anden i Vejen. Hvor den beskrevne Følelse er ægte, bestemmes den ved den virkelige Verden og dens Vilkaar, og det er dog den samme Verden, som fremtræder for Alle, selvom deres oprindelige Følelsesdispositioner (Temperamenter) og deres Erfaringer ere forskellige. Naar de ret gøre sig fortrolige med, hvorledes Verden er, maa de ogsaa tage selve den Omstændighed med i Betragtning, at den kan og maa ses fra saa mange forskellige Standpunkter. Verden kende vi jo dog kun gennem de Billeder af den, der danne sig i hver Enkelts Bevidsthed; og i disse Billeder er det ikke de samme Træk, som overalt fremtræde tydeligst og mest levende; de ses heller ikke alle i samme Belysning. Verden bliver herved netop rigere og mangfoldigere, og Sympatien udvides, jo mere man forstaar at sætte sig ind i Andres Maade at opfatte og føle Verden paa. I ethvert inderligere Samliv mellem Mennesker maa der gøre sig et Fællesskab eller dog Fortrolighed og Forstaaelse gældende i denne Henseende. Den aandelige Hjælp, som det ene Individ kan bringe det andet, bestaar især i at fremme Sandheden og Klarheden af hans Følelse ved Livet. Dertil er det ikke nødvendigt, at det ene Individ staar paa ganske samme Standpunkt eller tilhører ganske samme religiøse Type som det andet; hvor der er Sans for Personlighed og for personlig Sandhed, vil man kunne hjælpe en Anden til fuld Klarhed og til fuldstændig Udtryk for sit Væsen, selvom Ens eget Væsen er af en ganske anden Art. Nogle Individer egne sig særligt til at yde saadan Sjælesorg, og øve den ofte uden at vide det. Men Ingen er helt afskaaren derfra. Det almindelige Præstedømme, som Protestantismen har proklameret men aldrig gjort fuldt Alvor af, vil kunne blive Sandhed, jo mere Følelseslivet faar Lov at udvikle sig frit og ejendommeligt hos de enkelte Individer, og jo mere samtidigt Sympatien og den psykologiske Sans voxe. Læger og Præster ere de Nærmeste til her at øve en særlig Indflydelse. Men de første have endnu for mange fysiologiske Problemer at løse, til at de ret kunne udvikle deres psykologiske Sans; de ere for tilbøjelige til at betragte Sjælelivet fra dets ydre, materielle Side. Og de sidste maa efter deres Standpunkts Medfør først og fremmest sikre sig, under hvilken Rubrik i Dogmatiken de skullehenføre de sjælelige Fænomener, de have for sig; de mangle det frie menneskelige Blik. —

Selvom man vil kalde den kosmiske Livsfølelse for religiøs Følelse, saa behøver den i hvert Tilfælde ingen Kirke at stifte og ingen Kultus at grundlægge, ligesaa lidt som den behøver at støtte sig til noget Dogme. Det Samfund, den fører til, er det frieste af alle; det ytrer sig kun i den gensidige Forstaaelse og Hjælp. Dens Kirke er selve den store Natur, og dens Kultus er Arbejde, Samliv med Mennesker og med Naturen, Liv i Videnskab og i Kunst. Der hører i hvert Tilfælde, som vi ville faa at se, ganske særegne Betingelser til, forat en fælles Symbolik og en fælles Kreds af ydre Former skal danne sig.

XXXII. POSITIVE RELIGIONERS SOCIAL-ETISKE BETYDNING.

1. Der gives overordentligt mange Nuancer og Former for religiøst Liv og religiøs Tro, og naar Frihed en Gang for Alvor kommer til at herske paa det aandelige Omraade, vil der gives end flere end nu. Historisk have hidtil *de positive Religioner* havt den største etiske og sociale Betydning. To Ting karakterisere positiv Religion: Kultus og Dogme. Religionen er ikke fra først af blot Følelse eller et rent subjektivt Forhold til Tilværelsens Magter; den er en Vej, ad hvilken Mennesket mener at opnaa bestemte praktiske Formaal, at sørge for sin legemlige og aandelige FrelseSom jeg i min *Religionsfilosofi* (p. 224—226) har søgt at vise, er det Afgørende i Begrebet *positiv* Religion, at der bygges paa historisk Overlevering, og at der er et Fællesskab i det religiøse Livs Former og Udtryk. »Positiv« Religion er at forstaa i Lighed med »positiv« Ret. Kultus og Dogme ere altsaa kun specielle, historisk betingede Udtryk for positiv Religion; de ere afledede i Forhold til det Væsentlige i dette Begreb. Der kunde tænkes et religiøst Samfund med historisk Overlevering og fælles Symbol uden Kultus eller Dogmer i disse Ords strenge Betydning. — Jeg har dog ikke villet ændre Fremstillingen her i Etiken, da

Sprogbrugen ikke er af afgørende Betydning.. *Kultushandlingen*, det ældste og mest henføre de sjælelige Fænomener, de have for sig; de mangle det frie menneskelige Blik. —

Selvom man vil kalde den kosmiske Livsfølelse for religiøs Følelse, saa behøver den i hvert Tilfælde ingen Kirke at stifte og ingen Kultus at grundlægge, ligesaa lidt som den behøver at støtte sig til noget Dogme. Det Samfund, den fører til, er det frieste af alle; det ytrer sig kun i den gensidige Forstaaelse og Hjælp. Dens Kirke er selve den store Natur, og dens Kultus er Arbejde, Samliv med Mennesker og med Naturen, Liv i Videnskab og i Kunst. Der hører i hvert Tilfælde, som vi ville faa at se, ganske særegne Betingelser til, forat en fælles Symbolik og en fælles Kreds af ydre Former skal danne sig.

XXXII. POSITIVE RELIGIONERS SOCIAL-ETISKE BETYDNING.

1. Der gives overordentligt mange Nuancer og Former for religiøst Liv og religiøs Tro, og naar Frihed en Gang for Alvor kommer til at herske paa det aandelige Omraade, vil der gives end flere end nu. Historisk have hidtil *de positive Religioner* havt den største etiske og sociale Betydning. To Ting karakterisere positiv Religion: Kultus og Dogme. Religionen er ikke fra først af blot Følelse eller et rent subjektivt Forhold til Tilværelsens Magter; den er en Vej, ad hvilken Mennesket mener at opnaa bestemte praktiske Formaal, at sørge for sin legemlige og aandelige FrelseSom jeg i min *Religionsfilosofi* (p. 224—226) har søgt at vise, er det Afgørende i Begrebet *positiv* Religion, at der bygges paa historisk Overlevering, og at der er et Fællesskab i det religiøse Livs Former og Udtryk. »Positiv« Religion er at forstaa i Lighed med »positiv« Ret. Kultus og Dogme ere altsaa kun specielle, historisk betingede Udtryk for positiv Religion; de ere afledede i Forhold til det Væsentlige i dette Begreb. Der kunde tænkes et religiøst Samfund med historisk Overlevering og fælles Symbol uden Kultus eller Dogmer i disse Ords strenge Betydning. — Jeg har dog ikke villet ændre Fremstillingen her i Etiken, da Sprogbrugen ikke er af afgørende Betydning.. *Kultushandlingen*, det ældste og meststadige Element i en positiv Religion, har en magisk Karakter, idet Mennesket gennem den mener at gribe ind i en overnaturlig Tingenes Orden eller selv at staa som Genstand for Paavirkning fra en overnaturlig Tingenes Orden. I Kultushandlingen medes Mennesket umiddelbart med sin Guddom; derfor staar den som det centrale Element i den positive Religion. Fællesskab i Kultus er det oprindelige religiøse Fællesskab, og et Fællesskab af stor Betydning, da det Forbindende er de højeste og mest afgørende Erfaringer, som kendes. *Dogmet* er en Antagelse, som bygger paa en overnaturlig Aabenbaring, der afslører Tilværelsens Mysterium, en autentisk Forklaring fra Tilværelsens Kilde om, hvad Meningen med den hele Tilværelse er. I sin Kultus og i sine Dogmer har den positive Religion altsaa ikke blot menneskelige Tanker om Tilværelsen og menneskelige Følelser ved den, men Guddommens egne Tanker og nærværende Virken. Saasnart Dogmet gøres til et symbolsk Begreb og Kultushandlingen til en smuk Skik, ere vi udenfor positiv Religion. Denne staar og falder med Guddommens punktuelle Nærværelse paa bestemt Tid og Sted og under en bestemt Form. Den positivt religiøse Bevidsthed skelner ikke mellem symbolske Forestillinger og objektive Sandheder, der afsløre Tilværelsens Inderste, heller ikke mellem symbolske Skikke og Handlinger, der gribe ind i det Inderste af Tilværelsen. De mægtige symbolske Former, som positive Religioner have skabt, bleve netop kun mulige ved, at Menneskene endnu ikke kendte den Forskel mellem Symbol og Virkelighed, som er Reflexionens og Analysens Værk. Naar dette Værk er øvet, kunne de store Billeder endnu beholde deres Værdi som symbolske Udtryk for menneskelige Erfaringer og Følelser, der stadigt paany gøres: men det er et Spørgsmaal, om den symboldannende Virksomhed vilde være bleven udløst fra først af med saa høj Grad af Energi, naarden ikke var udsprungen af den faste Forvisning om at have med objektive Realiteter at gøre. Den af Tvivl og Reflexion usvækkede, udelte Tilstand har været en Betingelse for Frembringelsen af nogle af de mægtigste Billeder og Former, Menneskeslægten raader over. Det er en væsentlig

Side ved det religiøse Problem, om den store Produktionskraft kan bevares, naar Distinktionen mellem Symbol og Virkelighed er traadt i Kraft. Men saa Meget er vist, at der i Kultus og Dogmer er indvævet nogle af Menneskelægtens betydningsfuldeste Erfaringer. I Dyrkelsen af fælles Guder føles Fællesskabet i Familien, Stammen, Folket eller Menneskeheden. Guden krænkes, naar der tilføjes En af hans Dyrkere en Krænkelse. I Guddommens Ophøjethed faar Følelsen ved det Store og Vældige i Livet og i Naturen sit Udtryk. Og at selv Guderne lide, og maaske lide med Villie, helliger Lidelsen og gør det lettere at bære den. Stadigt og uvilkaarligt formedes de Tanker og de Handlinger, der mentes at have Gyldighed og Betydning for en anden Verden, paa Grundlag af Paavirkninger, Erfaringer og Stemninger fra det virkelige Liv. Det er ikke mindst derpaa, de positive Religioners etiske Betydning beror.

De positive Religioners Udviklingshistorie viser os, at de staa i et *Vexelvirkningsforhold til den praktiske Etik* (den positive Moralitet se I, 2). De have øvet stor Indflydelse paa denne, men ere ogsaa selv blevne paavirkede af den. De positive Religioners Tilhængere kunne fra deres Standpunkt kun antage det Første, ikke det Andet. I deres Religion er den absolute Sandhed aabenbaret dem; af den skal Menneskelivet lære, men den har Intet at lære af Menneskelivet. Den historiske Opfattelse derimod, for hvilken Alt, hvad der fremtræder i Historien, ogsaa selv er et Resultat af historisk Udvikling, fastholder, at Religionernes etiske Indflydelse først bliver mulig ved, at de optage i sig etiske Forestillinger, som have udviklet sig til en vis Grad uafhængigt af religiøs Indflydelse. Mennesket maa fra sin egen Erfaring kende de Egenskaber, som det tillægger Guddommen. I det menneskelige Liv maa Kærlighed og Retfærdighed have godtgjort deres Betydning, før Tanken om en kærlig og retfærdig Guddom kan opstaa. Hvorledes skulde Mennesket ellerskunne forbinde nogen Mening med disse Ord. naar de bruges om Guddommen? Der finder en Potensering, en Idealisering Sted: Egenskaberne tillægges Guddommen i en Grad og Fylde, der overgaar al Forstand. Den positivt religiøse Følelse er bestemt ved Forestillingen om et eller flere Væsener, der ere langt ophøjede over menneskelig Natur og menneskelige Vilkaar, hvis Evne langt overgaar, hvad menneskelig Forstand kan omfatte, men som dog tænkes i Analogi med menneskelige Væsener. Alle enkelte Egenskaber, som tillægges dem, maa derfor undergaa en Udvidelse og Forhøjelse, men der maa ligge Erfaringer til Grund, som kunne udvides og forhøjes. Gudeverdenen udstyres med de Egenskaber, der staa for den menneskelige Bevidsthed som de ypperste. Derved forstaa vi, at efterhaanden som Menneskene forbedres, eller i hvert Tilfælde efterhaanden som Sæderne mildnes, forbedres og mildnes ogsaa Gudernes Karakter. Istedetfor de vilde og grusomme Krigsguder træde efterhaanden Kærlighedens og Barmhjertighedens Guder. Religionernes Historie viser os en fremskridende Humanisering af Dogme og Kultus. Religion og Moral have neppe fælles Udspring. De have sandsynligvis først paa et senere Udviklingstrin forbundet sig med hinanden: »det religiøse Forhold er i Tidens Løb blevet moraliseret«Chantepie de la Saussaye: *Religionsgeschichte*. Freiburg 1887. I. p. 35.. — Paa lavere Trin kan Gudernes Hævntrang kun stilles ved Blod. Men de virkelige Menneskeofre falde efterhaanden bort eller erstattes ved symbolske Skikke, hvis oprindelige Betydning de Troende sjeldent ret anskueliggøre sig for deres Fantasi. I den græske Religion kan denne Udvikling særligt tydeligt paavises. I den jødiske Religion spillede Sonofre en stor Rolle; men allerede Profeternes Jehova tørster ikke efter Blod, og Kærlighed er ham bedre end mange Ofre. Ved Paulus's Indflydelse gik alligevel Ideen om Sonofret til den vrede Gud over i den kirkelige Kristendom, og den fastholdes her ofte endnu i en Form, der ganske minder om de primitive ForestillingerEt Præstemøde i Lund (September 1864) udtalte: »Ingen Kristendom uden en Forsoning — og en Forsoning i Blod!« og henviste udtrykkeligt til, at »Religionshistorien taler om en Forsoning i Blod gennem de blodige Ofre, der forekomme i saa mange Religioner«.. — I Forestillingen om Helvede og den evigeFordømmelse haves et andet Exempel. Selvom denne Forestilling endnu fastholdes af den ortodoxe Kirkelære, er det dog langt fra med den glødende Hævnlyst og den levende Fantasi, som hos Oldtidens KristneTertullian og Cyprian glædede sig til at se deres Forfølgere pines i Helvedes Flammer, medens de selv sad frelste ved Guds Højre. Hos Augustinus og Thomas Aquinas er der allerede indtraadt en Mildnelse, idet Synet af de Fordømtes Kvaler egentligt kun er en Kontrast, der skal bibringe de Frelste en saameget des stærkere Følelse af den Naade, der er vederfaret dem. — I vore Dage skulle nidkære Sjælesørgere undertiden trøste dem, hvis Nærmeste de antage fordømte, med, at al Erindring om disse Fordømte vil være udslettet hos de Frelste, saa at disses egen Salighed intet Skaar vil lide ved hines Pinsler. Mange ville

dog mene, at der ved denne Antagelse ikke betegnes noget meget stort Fremskridt i Humanitet. — Derimod ytrer et saadant sig i Schleiermachers Indvending mod den evige Fordømmelse: de Saliges Glæde vilde forspildes ved Tanken om Medmenneskers Pinsel!. — Grundlaget har forandret sig; de religiøse Forestillinger, som have uddannet sig under Indflydelse af tidligere Tiders Følelsesliv, holde sig vel endnu, men der lægges en anden Betydning i dem, eller de drages ikke mere frem for Bevidstheden i deres hele Skarphed og Tydelighed. Sympatien, Menneskekærligheden er voxet, og derfor har Fantasien ogsaa mistet sin Energi i denne Retning.

2. Det er ikke blot den *etiske* Udviklings Resultater, som saaledes omsættes i Dogme og Kultus. Vi forstaa først de positive Religioners Betydning, naar vi se dem som *Fortætninger* af *alle* Sider af det aandelige Liv. Den intellektuelle og den æstetiske Udviklings Indflydelse spores ikke mindre end den etisk-sociales, naar vi sammenligne højere Former for Dogme og Kultus med lavere. — De højere Religioner have optaget mere Fornufterkendelse i sig end de lavere. Forestillingen om Guddommen bringes stedse til en *vis* Grad i Harmoni med den voxende Erkendelse af Natursammenhængen. Udviklingen fra Fetischisme til Polyteisme og derfra igen til Monoteisme er foren Del betinget ved voxende Forstaaelse af Sammenhængen i Naturen, der nøder til at begrænse de overnaturlige Kræfters Indgriben. Den højere Religion er rationalistisk i Forhold til den lavere. — Ogsaa de æstetiske Evner tages i Beslag af Religionerne. Fantasien søger at danne saa levende, anskuelige og tiltalende Billeder som muligt af de Væsener, som ere Troens Genstand. Den anstrenger sig for at forestille det Store og Ophøjede.

Den positive Religion er oprindeligt den eneste Form for ideel Kultur. Det etiske, det intellektuelle og det æstetiske Liv føres væsentligt i Religionens Form. Alle det aandelige Livs Sider og Retninger fortættes og udformes i Dogme og Kultus. Derfor vil positiv Religion heller ikke tilfredsstille nogen enkelt Side af Menneskenaturen for sig alene, hverken Tanke, Fantasi, Følelse eller Villie; men den vender sig mod dem alle og er i *sine klassiske Tider* Alt for Mennesket i aandelig Henseende. Der kendes da ingen særlig Videnskab, ingen særlig Kunst, ingen særlig Etik, og derfor bliver Religionen selv heller ikke nogen særlig Ting ved Siden af andre Bestræbelser. Religionens kulturhistoriske Betydning beror paa dens mærkværdige fortættende Evne overfor saa Meget af det, der staar eller stod for Menneskene som sandt, skønt og godt. Med den samlede Kraft, som vindes ved denne Fortætning, virker Religionen paa Menneskene. Den nærer og opdrager dem med Elementer, den selv har indsuget og omformet. — Det er Religionshistoriens Opgave at paavise de forskellige Fortætningsprocesser, som her ere foregaaede, og de Elementer, som ere optagne til forskellige Tider. En stor Religion bliver ikke udformet paa én Gang eller af et enkelt Menneske. Mange Slægter og forskelligartede Personligheder yde Bidrag til Kultus og Dogme gennem uvilkaarlig Projiceren af deres Livserfaringer. Det religiøse Geni lægger sig for Dagen i Evnen til at indlede en ny Fortætning af det aandelige Livs Elementer til en given Tid; og den religiøse Sans bestaar i Trangen til, og Modtageligheden for aandelig Næring i denne Form.

3. Under Kulturens fortsatte Udvikling indtræder der en Arbejdets Deling paa det aandelige Omraade. Spredning træder i Stedet for Fortætning, Analyse i Stedet for Syntese. Hverenkelt Side og Retning af det aandelige Liv lægger nu Beslag paa særlig Opmærksomhed og Energi. Der opstaar en særlig Videnskab og en særlig Kunst, og Etiken søger sit selvstændige, af Dogme og Kultus uafhængige Grundlag. Da opstaar der Strid mellem Tro og Viden, mellem teologisk og filosofisk Etik, mellem Kirke og Stat. Paa dette Udviklingstrin kommer den positive Religion til at lide af en Vanskelighed, en Selvmodsigelse, som fremkaldes ved det, der var dens Styrke paa de tidligere Trin: den skal udtrykke og bestemme *hele* det aandelige Liv og kommer dog selv til at staa som en *speciel* Livsytring *ved Siden af* Videnskab, Kunst, etisk Liv og Kulturvirksomhed.

En positiv Religions etiske Betydning vil dels bero paa den bestemte Maade, paa hvilken den forbinder de forskellige (intellektuelle, æstetiske, etiske) Bestanddele, dels særligt paa, hvilke etiske Forestillinger, den har optaget i sig. Ved dens Opløsning *kan* der gaa en betydningsfuld etisk Kraft til Grunde. Dels er der Naturer, som kun ere modtagelige for aandelig Næring i fortættet Form, og som derfor nu føle sig splittede og tomme. Dels er det ikke sagt. at de enkelte Elementer formaa at virke ligesaa kraftigt udenfor den ejendommelige religiøse Fortætning, som i denne. Ilten kan jo som Bestanddel af Kulsyren være med til at fremkalde Virkninger, den ikke

formaar at fremkalde i fri Form. Ligesaa lidt som en positiv Religions etiske Betydning følger af sig selv, ligesaa lidt følger det derfor af sig selv, at dens Opløsning er et Fremskridt.

Bestanddelene af en positiv Religions Indhold *behøve* ikke at falde bort ved dens Opløsning. De menneskelige Erfaringer, som finde deres potenserede og idealiserede Udtryk i de religiøse Forestillinger, kunne stedse gøres paany. Derfor danne religiøse Motiver ikke nogen fuldstændig Modsætning til andre Motiver, men kunne indbefatte disse i sig. Menneskekærlighed er et etisk Motiv; Tro paa Gud som den, hvis Væsen er Kærlighed, er et religiøst Motiv; men denne Tro forudsætter, at man af egen Erfaring kender Kærligheden. Dette Forhold mellem religiøse og etiske Motiver gør, at Sammenligning mellem de forskellige Religioners etiske Betydning er saa vanskelig. Det er ikke let at afgøre, med hvilken Grad af Selvstændighed detenkelte Element virker, og hvor meget der beror paa den Form og Sammenhæng, i hvilken Religionen lader det fremtræde.

Selvom de Kræfter, der i positiv Religion virke paa koncentreret Maade, meget vel skulde kunne udrette det Samme ved at virke hver for sig, saa bliver dog den Ulempe tilbage, at der mangler et samlet Udtryk for den ideelle Kultur. Der vil stedse gøre sig en naturlig Trang gældende til at modtage en samlet Paavirkning af Livet istedetfor stedse kun at have at gøre med en enkelt Side af det. Arbejdsdelingen fører til Delthed og Disharmoni, naar nye Fortætningsprocesser ikke kunne foregaa. Det vil være af væsentlig Betydning for Menneskeslægtens Fremtid, om saadanne Fortætninger kunne bringes i Stand, uden at de behøve at antage Dogmets eller Kultushandlingens Skikkelse. Dertil vilde udfordres en inderlig Vexelvirkning af Videnskab og Kunst, af Teori og Praxis, af Erkendelse og Følelse. Menneskelivets store Grunderfaringer og Grundstemninger maatte finde deres Udtryk i Symboler, som uden at slaas dogmatisk fast tale ligesaa meget til Følelsen som til Forstanden, ligesaa meget til Villien som til Fantasien. Om denne Opgave kan løses, maa Fremtiden vise. Den menneskelige Bevidsthed er endnu ikke moden dertil. Vi leve foreløbigt i Kritikens og Analysens Tid, og bære Mærkerne deraf i vort hele aandelige Liv. Der maa under det overvældende Indtryk af de religiøse Traditioner sættes saa stort Arbejde ind paa aandelig Frigørelse, at der ikke let bliver Energi tilovers til positiv Udformning af en ny Livsanskuelse. Og tillige maa denne Frigørelseskamp føres af de Enkelte hver for sig. Harmen over den Maade, paa hvilken den selvstændige religiøse Udvikling kues og hæmmes, kommer da let til at spille en større Rolle end Trangen til at lindre den aandelige Nød i Slægten. En energisk religiøs Tænker, Christoph Schrempf, har — i Anledning af den 50. Aarsdag for en königsbergsk Frimenigheds Stiftelse — udtalt sig herom*Die Wahrheit.* Halbmonatschrift zur Vertiefung in die Fragen und Aufgaben des Menschenlebens. V. Stuttgart 1896. p. 261. paa følgende Maade: »Sjælen i denne [den frikirkelige] Bevægelse var, at Pligten og Retten til Selvstændighed paatrængte

sig med Magt. Dette har givet mig Noget at tænke paa. Ogsaa mig har Selvhævdelsen bragt i Konflikt med Kirken, og hvor den religiøse Spænding for Øjeblikket er stor, tør man formode, at den især foraarsages af Uvillien over religiøs Underkuelse . . . Jeg ser deri et Tegn paa, at vi endnu befinde os i de forberedende Stadier, ikke allerede i den afgørende Bevægelse af den religiøse Bevidsthed. Denne Bevægelse vil ikke udgaa fra en Stræben efter Selvstændighed, . . . men fra en nyvakt Følelse af Broderskab . . . Navnligt ville de ledende Aander ikke saa meget bevæges af Bekymringen for deres eget religiøse Selv, som af Medlidenhed med Folket, der nu igen er som Faar uden Hyrder. Naturligvis vil denne Medlidenhed, hvis den er af rette Art, igen indskærpe større Agtelse for ethvert Menneskes Selv. Den vil ikke finde Menneskets sande Nød i ydre Kalamiteter, heller ikke i den sociale Ulighed, men i Faren forat miste sit Selv. Den vil altsaa se sin Hovedopgave i Opdragelsen til Selvstændighed. Men den religiøse Reforms egentlige Drivkraft vil dog ikke være Harmen over religiøs Underkuelse, men — som hos Jesus og Luther — Medynken«. Det er her træffende udtalt, at Trangen til aandelig Selvhævdelse hos dem, der frigøre sig fra den religiøse Tradition, nutildags let udvikles paa Bekostning af Evnen til Hengivelse og Medfølelse. — Endnu en Følge af religiøs Emancipation har man med Rette henledet Opmærksomheden paa. Stanton Coit, en af de mest energiske Forkæmpere for en af Religion uafhængig Etik, siger i en Tale om »Farerne ved Radikalisme i Religionen«: »Den blotte Bortkasten af overleverede Lærdomme og Stræben efter egne Ideer giver Mennesket en vis Tilskyndelse til stadig Forandring. Det maa stedse have noget Nyt . . . . Nybagte Fritænkere ere som Fugle, der, naar de ere slupne ud af Buret, flyve rastløst videre fra

Gren til Gren, fra Dal til Bjerg og fra Bjerg til Sø, uden nogensinde at stanse forat bygge en hjemlig Rede for deres Hjerte, men stedse ile videre og videre, indtil tilsidst deres Vinger lammes, og de falde til Jorden i en øde Ørken«Stanton Coit: *Die ethische Bewegung in der Religion*. Uebers. von Gizycki. Leipzig 1890. p. 937.. Ogsaa denne Rastløshed, der gør det vanskeligt for Mange at opnaa en ny Inderlighed, et nyt aandeligt Hjem efter Opgivelsen af det gamle, lune Hjem i Traditionens Ly, er et Moment, der hindrer positive Nydannelser paa Livsanskuelsernes Omraade.

4. Endnu en saare vigtig Side ved de positive Religioner maa fremdrages. De Dogmer og Kultusformer, som den religiøse Fortætningsproces danner, ere fælles for større eller mindre Kredse af Mennesker. Positiv Religion og *Kirke* kunne ikke adskilles. Det er ikke det isolerede Individ, hos hvem den religiøse Proces gaar for sig; hvad den Enkelte udtaler, er kun hvad der mere eller mindre rører sig hos Mange, en Tilslutning til eller en Videreførelse af, hvad der er givet i *Traditionen*. Paa den positive Religions Omraade føle selv de mest produktive Individer sig ikke som dem, der give, men som dem, der modtage. Individerne holdes sammen om en fælles Tradition; og de religiøse Stridigheder opstaa, naar der bliver Spørgsmaal om, i hvilken Retning Traditionen skal føres videre. Et positivt religiøst Samfund, en Kirke, opstaar ikke ved fri Sammenslutning af Individer, der søge hverandre, men derved, at det samme Ord lyder til Alle. — I sin simpleste Form bestaar dette Samfund af en enkelt Familie, indenfor hvilken de Afdødes Aander dyrkes fra Slægt til Slægt. Arneilden holdes vedlige til deres Ære, og deres Bud agtes som højeste Lov. Allerede her er der en hellig Historie. I en saadan *Familiereligions* Udøvelse deltage kun de, der høre til Slægten; Familiefaderen, som leder den, staar som den højeste levende Myndighed i religiøs som i andre Henseender. Endnu den Dag i Dag er denne Art Kultus den mest udbredte paa Jorden, idet den bestaar under, ved Siden af eller som Led af de nationale Religioner. Kun i Kristendommen og Muhammedanismen er dens Dyrkelse helt forsvundenHenry Maine: *Early Law and Custom.* p. 57 ff.. *Den nationale Religion* opstod ved, at hele Staten havde sine fælles Guder og Helte og sin fælles Arne. Staten var ligesom Familien oprindeligt baade et religiøst og et politisk Samfund. Der var ingen Forskel paa Stat og Kirke, saa lidt som paa religiøse, juridiske og etiske Love. Det var enhverBorgers Pligt at deltage i den offentlige Kultus, men Fremmede vare udelukkede fra den. Hver Stat havde sine Guder, ligesom hver Familie havde sine. Man kæmpede for sine Fædres Guder, ligesom for sine Fædres Land. — Allerede her kan det religiøse Samfund begynde at vise sig forskelligt fra det politiske, naar der udvikler sig en særlig Præstestand, hvis Hverv det bliver at bevare de gamle Traditioner og Skikke. Men afgørende træder Forskellen først frem, naar *Ideen om Kirken som universelt religiøst Samfund* opstaar. Familieforskelligheder og nationale Skranker faa nu kun underordnet Betydning. Der skal ikke mere være Jøde eller Hedning, Græker eller Barbar. Et rent aandeligt Samfund skal grundlægges. Ogsaa her er dog det religiøse Samfund, den aandelige Enhed betinget ved den fælles Overlevering af en hellig Historie, fra hvilken de Enkelte hente den højeste Lov for deres Liv og den faste Betryggelse for deres Skæbne. For den europæiske Menneskeheds Vedkommende gjorde Kristendommen denne Ide gældende. Den græske Filosofi var vel ad sin egen Vej og belært af de historiske Erfaringer efter Alexander den Stores Tid naat til Forestillingen om alle Menneskers Lighed og fælles Natur og om almindelig Menneskekærlighed. Og uden denne hele Forandring i Tænkemaaden havde der neppe heller udviklet sig en Verdensreligion af Jødedommen. Her har Udviklingen i den græske Verden forberedt Kristendommen. Men her viser sig netop den religiøse Fortætningsproces's Betydning: ti kun som Elementer i en positiv Religion have Fællesskabet og Menneskekærligheden kunnet skaffe sig en videregaaende Anerkendelse.

Saaledes har den positive Religion i stedse videre Omfang godtgjort sin samfundsstiftende og samfundsbevarende Kraft. Højdepunktet er naat i Ideen om Kirken som universelt Menneskesamfund. Vi ville da anstille en nærmere Prøvelse af denne Ide.

5. Det universelle Menneskesamfund, som den positive Religion forkynder, skal ikke have udviklet sig paa naturlig Maade; dets Stiftelse er en overnaturlig Akt, der maa gentages, hver Gang et nyt Individ skal optages i det. Den Enkelte kan ikke ved egen Bestræbelse faa Adgang til det. Udefra, som historiskOverlevering kommer Beretningen om dets Stiftelse til ham. Vel skal Samfundet være universelt, men den Tradition, i hvilken man skal

leve sig ind forat være Medlem af det, strømmer dog gennem en snever Kanal. Den, der ikke møder denne Strøm paa sin Vej, er fortabt. Alt kommer da an paa, om Traditionen naar os, og om den er ægte. Herfor maa vi have Garantier, og Troen paa Garantierne bliver derfor nødvendigvis det Vigtigste. Positiv religiøs Tro bliver derfor med logisk Nødvendighed Tro paa Kirken, den Kanal, gennem hvilken den religiøse Tradition kommer til os. Denne Overgang fra Troen paa det Garanterede til Troen paa Garantien ses baade i Katolicismens og i Protestantismens nyere Historie. Dogmet om Pavens Ufejlbarhed, som først proklameredes halvandet Aartusinde efter de øvrige Dogmer, er her især karakteristisk.

Ligesom den positive Religion, hvad dens Indhold angaar, paa videre fremskredne Kulturtrin kom til at lide af den Modsigelse, at den skal være Alt og dog bliver en særlig Livsytring ved Siden af andre, saaledes kommer den her, hvad dens Grundlag angaar, til at lide under den Modsigelse, at den som Betingelse for det universelle etiske Menneskesamfund opstiller en Tro, der kan mangle uden at derfor nogen af de ædleste etiske Egenskaber behøver at mangle, og som indeholder saare Meget, hvis Livsværdi det er vanskeligt at paavise. Ogsaa her (ligesom ved den materielle Kultur, se XXVII, 1) stønne vi under Vægten af et Apparat, som dog er tilvejebragt forat gøre Livet lettere at leve! Den, hvis Fornuft ikke tillader ham at gaa ind paa Dogmet og hylde Kirkens Autoritet, kan derfor meget vel »hungre og tørste efter Retfærdighed«, og være »sagtmodig og ydmyg af Hjertet«. Ja, det kan være, at det netop er Hunger og Tørst efter Retfærdighed, der gør, at man ikke kan gaa ind paa Dogmet. (Smlgn. XXXI, 3). Der kan være Punkter i den dogmatiske Lære, som Samvittigheden trods den redeligste Prøvelse ikke kan anerkende. Overfor Sligt har Kirken kun det Svar, at det er Selvretfærdighed og Hovmod. Den fordrer Lydighed som første Betingelse. (Smlgn. X, 4).

Den Modsigelse, som her lægger sig for Dagen, er en Modsigelse mellem Tro og Kærlighed. Troen sætter Skranker,Kærligheden ophæver dem. Troen adskiller, Kærligheden forener. Denne Modsigelse strækker sig gennem hele Kirkens Historie. Det var Menneskekærligheden, der sprængte de nationale Skranker; den vil ogsaa formaa at sprænge de dogmatiske Skranker. Dens Indflydelse har medvirket til *Religionsfriheden*.

6. Religionsfrihedens Princip ophæver alle ydre, borgerlige og politiske Forskelle, som tidligere vare knyttede til Trosforskellighederne. Det ophæver først og fremmest de Straffe, der tidligere sattes for Overtrædelse af religiøse Pligter og for Vantro. Langsomt er paa denne Maade en Række Forbrydelser, der forhen sattes i første Linie, forsvunden fra de borgerlige LovbøgerDurckheim: *De la division du travail social*. Paris 1893. p. 172—177.. Dog er det ikke at opfatte som et rent negativt Princip. Det er ikke en Proklamation af Ligegyldigheden, men en naturlig Følge af det udvidede Fællesskab og af Menneskekærligheden. Det muliggør ikke blot, at Enhver uforstyrret af Andre kan trække sig tilbage til sit eget Indre, men det hviler paa Forudsætningen om et fælles menneskeligt Grundlag bag alle Trosforskelligheder. Denne Betragtning er af Vigtighed; ti kun ved at fremhæve den kan man hindre den store sociale Kraft, som laa i de positive Religioner, i at gaa aldeles tabt. Der ligger en stor Kraft i den Sammenslutning, som hviler paa fælles Anskuelse om Livets største Problemer. Naar vi faa Lov til hver at blive salige paa sin Façon, kan det let føre til, at vi sejle hver sin Sø og tabe den gensidige Forstaaelse. Men selvom Ligegyldigheden og Blaseretheden ogsaa finde deres Regning ved Religionsfriheden, saa er det dog ikke den væsentlige Side ved den.

I Religionsfriheden ligger for det Første den Forudsætning, at Etik er uafhængig af Religion. Forskellighed i Trosbekendelse, Modsætningen mellem Antagelse og Forkastelse af et Dogme kan ikke være Et med Forskellen mellem Godt og Ondt. Paa et Standpunkt, hvor Troen er det eneste Princip for alt Godt, Ikke-Tro for alt Ondt, er Religionsfrihed utilstedelig. Saa stor Forskel man end vil gøre mellem det borgerlige Liv ogSamvittighedens indre Liv, saa kan denne Forskel dog aldrig blive saa stor, at man kunde give Mennesker, der mangle de første Betingelser for etisk Livsførelse, fuld Ret til aktiv Deltagelse i det borgerlige og politiske Liv. Der er i det borgerlige og politiske Liv baade Plads og Brug for de højeste etiske Egenskaber, og Ingen kan anerkendes som selvstændigt Led af sit Folk, naar Muligheden af at kunne lægge saadanne Egenskaber for Dagen hos ham er aldeles udelukket. Efter den strenge Ortodoxi har den Ikke-Troende jo endog begaaet den største Synd af alle, Moderen til al anden Synd: den ikke at ville tage Fornuften fangen. Med en saadan Opfattelse er

Religionsfrihedens Anerkendelse aabenbart uforenelig.

For det Andet hviler Religionsfriheden paa den Forudsætning, at hvert Individ har sin personlige Ejendommelighed, som det er af Betydning at faa udviklet saa fyldigt og selvstændigt som muligt. Hvad han saa tror eller ikke tror, saa skal han behandles som selvstændig Personlighed, og han skal vinde Sandheden ad sin ejendommelige Vej. Enhver personlig og ejendommelig Livsytring har sin Værdi, naar den ikke træder hindrende i Vejen for mere omfattende Hensyn. Selv ved de simpleste aandelige Virksomheder gør der sig individuelle Forskelligheder gældende, som man først i den nyeste Tid er bleven ret opmærksom paa. Hvor meget mere maa da det højere aandelige Liv forme sig forskelligt, og hvor forsigtig maa man være med at drage Konsekvenser fra ydre Ligheder til indre! Ord, Symbol og Handling kunne være de samme, og dog kan der være den største Forskellighed i det Indre. Kun den, der har Evne til at skelne mellem Skal og Kærne, opdager disse Forskelligheder, denne Rigdom. Den, der stanser ved den positive eller negative Trosbekendelse, kommer ikke længere end til Overfladen. Blomsten, som voxer i det høje Græs, opdages kun, naar man bøjer de lange Straa til Side. Det aandelige Slægtskab viser sig at være et andet end det dogmatiske. Og ikke blot kan der bag samme ydre Trosbekendelse ligge et højst forskelligt indre Følelsesliv; men der kan ogsaa bag forskellig Trosbekendelse ligge et nøje beslægtet Følelsesliv. Det kan være vanskeligt at trænge ind dertil; vi staa endnu langt tilbage ipsykologisk Sans for det personlige Liv ander alle Former, og de dogmatiske Stridigheder ville endnu i lang Tid være en Hindring for den fulde Udvikling af denne Sans. Men ved Religionsfriheden er Vejen banet for dens Udvikling.

7. De fælles Interesser og det fælles Liv i det borgerlige Samfund og i Menneskekærlighedens Tjeneste ville efterhaanden føre baade til en fuldere Anerkendelse af Etikens Selvstændighed og til bedre Forstaaelse af det personlige Liv trods de forskellige Trosformer. Jo flere Omraader der kan arbejdes paa, uden at Trosforskellighederne spille nogen Rolle, desmere vil en saadan Anerkendelse og Forstaaelse udvikle sig, selvom det sker halvt ubevidst. Her som andre Steder (smlgn. XIII, 4) gaar fælles Virksomhed forud for Sympati, Praxis for Teori.

Kirken kan fra sit Standpunkt naturligvis ikke gaa ind paa disse Konsekvenser af Religionsfrihedens Princip. Ligesom den romerske Kirke vedblivende protesterer mod Ophævelsen af Kirkens verdslige Magt og mod den Lære, at Kirketugten ikke maa medføre timelige Straffe, saaledes maa enhver ortodox Kirke fastholde Forskellen mellem Tro og Ikke-Tro som Livets største Modsætning og betragte de »relative« Dyder, der kunne findes hos Ikke-Troende, som forsvindende i Forhold til hin absolute Modsætning. Men Livet gaar sin Gang trods alle Dogmer og udfolder praktisk de Konsekvenser, som dogmatiske Fordomme hindre i at drage teoretisk.

Derimod er der Intet, der hindrer Fritænkeren i strax at drage de omtalte Konsekvenser. Vel er Kritikens og Polemikens Tid ikke forbi overfor de positive Religioner. Her er en Kamp, som endnu længe stedse maa tages op paany. Men Fritænkeren, som ikke kan hindres af dogmatiske Fordomme, bør føle, at han har en langt større Forpligtelse end den Troende til at vise Menneskekærlighed og Forstaaelse overfor anderledes Troende. Kun dersom vor Tanke og vor Følelse virkeligt ere blevne udvidede, har Frigørelsen fra den positive Religions Lærdomme nogen etisk Betydning. Det ikke at tro Noget er saa omtrent det Ringeste, der kan siges om et Menneske, og kan ikke i og for sig give ham nogen Værdi, især da en negativ Trosbekendelse kan antages paa en ligesaa uselvstændig og tankeløs Maadesom en positiv kan antages. Hos den Fritænker, der tager Livet alvorligt, er det ikke blot den »kolde Forstand«, der raader. Det er den frie Samvittighed nok saa meget som den frie Forsken, der besjæler ham. George Eliot har for sit Vedkommende udtalt dette paa følgende Maade: »Jeg siger det nu, og jeg siger det én Gang for alle, at jeg nu bestemmes i min Adfærd af langt højere Hensyn og af en langt ædlere Forestilling om Pligt, end det nogensinde var Tilfældet, medens jeg nærede de evangeliske Anskuelser«*Life of George Eliot*. I, p. 148. (Tauchnitz Edition)..

Til hvilken Nytte er al vor historiske Forsken, al vor Fordybelse i forskellige Kulturperioder, naar der ikke derved udvikles en større og grundigere Forstaaelse af det menneskelige Liv, som føres omkring os, selvom det iklæder sig Former og Symboler, der ikke stemme med vore Anskuelser? — Hvis Fritænkeren ikke overgaar den

Troende i Sympati og i historisk psykologisk Forstaaelse af Aandslivet, vil den blotte negative Kritik ikke være tilstrækkelig til at give ham nogen virkelig Overlegenhed.

Om selve den religiøse Strid nogensinde vil ende, — om der til alle Tider vil staa Troende og Fritænkere overfor hverandre, derom kunne vi Intet vide, og det vedkommer heller ikke Etiken. Saalænge Modsætningen bestaar, vil der finde en stadig Vexelvirkning Sted mellem de to Retninger. Nogle Følelser og Forestillinger begunstiges ved den ene, andre ved den anden Retning; og dersom disse Følelser og Forestillinger ere af væsentlig Betydning for det menneskelige Liv, maa de tilegnes ogsaa af den Retning, der ikke selv har fostret dem. Hvor Meget har f. Ex. vor Tids frie Forsken ikke lært af Romantiken og den religiøse Reaktion i Aarhundredets Begyndelse? Og hvor stor Indflydelse har ikke stadigt Erfaringens og Videnskabens Indflydelse paa den religiøse Bevidsthed, ikke blot gennem deres Resultater, men især gennem den Tænkemetode, de langsomt øve Menneskene i at anvende? — Paa denne Maade gaar Udviklingen — langsomt og gennem mange Svingninger — fremad. Menom der nogensinde naas en blivende Harmoni, kan først en meget fjern Fremtid vise.

XXXIII. STAT OG KIRKESmlgn. med dette Kapitel min Afhandling *Stat og Kirke* i Tidsskriftet »Det ny Aarhundrede« (1904)..

1. Kirken har ikke blot i Fortiden været, men er endnu og vil foreløbigt vedblive at være en af de største Kulturmagter, som virke i det menneskelige Liv. Det har tydeligt vist sig ved den religiøse Bevægelse i det 19. Aarhundrede, idet Kirken blomstrede frem til indre Liv og ydre MagtKfr. f. Ex. Taines interessante Skildring af den katolske Kirkes Udvikling i Frankrig efter Revolutionen. *Le régime nouveau.* II. p. 89—151., skønt den kort forud syntes at ligge under for ydre Fjender og at være forladt af alle aandelige Kræfter. Formedelst sin store Indflydelse og sin store Livskraft falder den ind under den sociale Etiks Belysning. Aldeles afset fra den objektive Gyldighed af det Grundlag, hvorpaa Kirken bygger, er det af afgørende Betydning, at den kommer til — indenfor de rette Grænser — at yde det Bidrag til Udviklingen, som den formaar at yde.

Kirken har et stort etisk Ansvar, som dens Repræsentanter med en mærkelig Blindhed netop i den nyeste Tid ikke synes at gøre sig klart. Jo mere Oplysning og Kundskaber bredes i videre Kredse, desmere vil uundgaaeligt ogsaa Tvivl og Kritik overfor Kirkelærens dogmatiske Paastande brede sig. De intellektuelle Vanskeligheder ved Kirketroen ville føles af stedse Flere. Men Kirken har netop i den nyeste Tid skærpet sit Standpunkt: uden Tro ingen Etik! Kirken maa fra dette Standpunkt finde det at være den rette Konsekvens, naar den, der forkaster Troen, om der nogensinde naas en blivende Harmoni, kan først en meget fjern Fremtid vise.

XXXIII. STAT OG KIRKESmlgn. med dette Kapitel min Afhandling *Stat og Kirke* i Tidsskriftet »Det ny Aarhundrede« (1904)..

1. Kirken har ikke blot i Fortiden været, men er endnu og vil foreløbigt vedblive at være en af de største Kulturmagter, som virke i det menneskelige Liv. Det har tydeligt vist sig ved den religiøse Bevægelse i det 19. Aarhundrede, idet Kirken blomstrede frem til indre Liv og ydre MagtKfr. f. Ex. Taines interessante Skildring af den katolske Kirkes Udvikling i Frankrig efter Revolutionen. *Le régime nouveau.* II. p. 89—151., skønt den kort

forud syntes at ligge under for ydre Fjender og at være forladt af alle aandelige Kræfter. Formedelst sin store Indflydelse og sin store Livskraft falder den ind under den sociale Etiks Belysning. Aldeles afset fra den objektive Gyldighed af det Grundlag, hvorpaa Kirken bygger, er det af afgørende Betydning, at den kommer til — indenfor de rette Grænser — at yde det Bidrag til Udviklingen, som den formaar at yde.

Kirken har et stort etisk Ansvar, som dens Repræsentanter med en mærkelig Blindhed netop i den nyeste Tid ikke synes at gøre sig klart. Jo mere Oplysning og Kundskaber bredes i videre Kredse, desmere vil uundgaaeligt ogsaa Tvivl og Kritik overfor Kirkelærens dogmatiske Paastande brede sig. De intellektuelle Vanskeligheder ved Kirketroen ville føles af stedse Flere. Men Kirken har netop i den nyeste Tid skærpet sit Standpunkt: uden Tro ingen Etik! Kirken maa fra dette Standpunkt finde det at være den rette Konsekvens, naar den, der forkaster Troen,derpaa kaster sig ud i Bestialiteten. Apostelen Paulus har jo allerede sagt de skæbnesvangre Ord: »Hvis Kristus ikke er opstanden, da lader os æde og drikke, ti i Morgen skulle vi dø«. Dersom denne Tankegang vandt Udbredelse — og visse Prædikanter gøre Alt, hvad de kunne derfor — vilde det se uhyggeligt ud for Fremtiden. Kirken ser ikke, hvilket Hazardspil den her indlader sig paa. I blind Tillid til, at dens Dogmer ville sejre, sætter den Alt ind paa dette ene Kort. Hvilke Fortjenester den saa ellers kan have indlagt sig af Menneskeheden, saa vil det blive et svært Regnskab for den at opgøre, hvis den ortodox-pietistiske Retning vedvarende kommer til at bestemme dens Optræden overfor de store Masser, hvis vigtigste aandelige Leder og Opdrager den endnu er. Dette Regnskab vil blive den afkrævet i Menneskehedens Navn. Ti enhver Kirke, lad den kalde sig selv med de stolteste Navne, er dog kun en Sekt i Forhold til Menneskeheden. Kirken er til for Menneskenes Skyld, og Menneskene ikke for Kirkens Skyld.

Det er Kirkens Tendens til at gøre etiske Spørgsmaal afhængige af dogmatiske Principer, der især gør det nødvendigt at sætte bestemte Grænser for dens Virksomhed. Dermed miskendes ikke, at Kirken overfor dem, der slutte sig til den, øver en stor opdragende Indflydelse. Hvor etiske Ideer ikke vilde kunne virke ved egen Kraft, kunne de virke som Elementer i Religionen, og hvor intellektuel og æstetisk Kultur ellers ikke kunne naa hen, blive de mulige i Religionens Form. For Mange af alle Lag i Samfundet staar Religionen endnu som Indbegrebet af al aandelig Kultur. Det er ingenlunde saa, at det kun skulde være »den store Mængde«, der ikke kan undvære Religionen. Blandt Bønder og Arbejdere findes der ligesaa vel Kritikere og Tvivlere som blandt de saakaldte Dannede, og Kritiken og Tvivlen er dér ofte netop ægtest og alvorligst, fordi den er fremvoxen af upaavirket Tænken og Erfaring. Der findes langt Flere, end man i Regelen aner, i »den store Mængde«, hvis Livsanskuelse formes paa selvstændig Maade. De »Dannedes« Dannelse har ikke altid Selvstændighedens Præg; den bestaar for Manges Vedkommende i Delagtighed i en vis intellektuel Tradition, en Tradition, man ofte for tidligt og med forlidet Selvarbejde optager. Og selv blandt de virkeligt Dannede findes der utvivlsomt stadigt saadanne, for hvem det er en aandelig Nødvendighed, at al ideel Kultur, al Forstaaelse af Livet og al Følelse ved Livet tilsidst fortætter sig i store farverige Symboler, ved hvilke Forskellen mellem Billede og Virkelighed ikke længere skal gælde. Det er dette, der gør det religiøse Problem saa indviklet.

2. Forbindelsen mellem Kirke og Stat er ingen Tilfældighed. Paa den ene Side maatte Kirken fordre at gennemtrænge hele Samfundet, naar den skulde give Indbegrebet af al aandelig Kultur og være det universelle Menneskesamfund. Den maatte betragte Staten som sin Tjener. Paa den anden Side maatte Staten — saalænge de kirkelige Forestillinger havde et ubestridt Herredømme over Sindene — mene at have en religiøs Mission og anse det for sin højeste Opgave at udbrede Religionen og værne om den. Dog betragtede Staten sig ikke blot som Middel for Kirken. Den betragtede ogsaa Kirken og Religionen som sine Midler. Den ansaa religiøs Tro som en nødvendig Betingelse for, at den kunde faa gode Borgere, og at der kunde herske Sikkerhed og Fred i Landet. Man forbød Kætteri ikke blot, fordi det var en Fornærmelse mod Gud, men ogsaa fordi det var skadeligt for Rigets Fred og VelfærdSmlgn. F. Pollock: *The Theory of Persecution*. (Essays in Jurisprudence and Ethics. London 1882). p. 160..

Saalænge positiv Religion var den eneste aandelige Kulturmagt, havde Kirkens Herredømme over Staten eller dog i Staten, — som Kirkestat eller Statskirke — sin Berettigelse. Men da Tiderne forandrede sig, begyndte Kirken selv at indse, at det religiøse Liv stod sig bedst ved Frihed. Og da nu de moderne Stater omfatte

Mennesker med forskellige religiøse Standpunkter, — da mange Omraader, der tidligere kunde varetages af Kirken, fordrede en selvstændig Behandling, — saa er Religionsfrihed mere og mere bleven anerkendt eller fordret baade fra Kirkens og Statens Side. Forholdet til Kirke og Religion skal da aldeles ingen Følge have for den Enkeltes Stilling i Staten, ikke berøve ham nogen af hans Rettigheder eller befriham fra nogen af hans Pligter som Borger i Staten. Vi leve dog i denne Henseende endnu i en Overgangstilstand. Det borgerlige Liv er endnu ingenlunde frigjort for kirkelig Indblanding. Der staar mange Former og Institutioner endnu tilbage fra den Tid, da Staten betragtede enten sig som Religionens Tjener eller Religionen som sit Middel. Et Par Exempler skal nævnes herpaa.

Ved Eden vilde Staten opnaa at skaffe sig den størst mulige Garanti for, at et Individ talte sandt eller lovede ærligt. En saadan Garanti fandt den ved at appellere til det, der maatte være det Helligste for Individet. Eden er egentligtPost: *Die Grundlagen des Rechts*, p. 441 f. en Levning af den hos de Vilde og hos Middelalderens Barbarer saa meget brugte »Guds Dom«: den, der sværger, nedkalder en overnaturlig Straf over sig. Men Eden skulde ingen Trosbekendelse være. Det faldt Ingen ind, at noget Individ kunde undlade at tro paa en overnaturlig Straffemyndighed. Man henviste trygt den Enkelte til Forudsætninger, som man antog, at Alle delte. Dersom Eden var en Trosbekendelse, vilde dens Bestaaen som Institution være en grov Krænkelse af Religionsfrihedens Princip, saaledes som dette er slaaet fast i de fleste moderne Staters Grundlove. Naar Edsinstitutionen bestaar efter Anerkendelsen af Religionsfriheden, maa det være berettiget at opfatte den som en Opfordring til at afgive sin Erklæring eller sit Løfte efter den alvorligste og samvittighedsfuldeste Prøvelse og Selvbesindelse, idet Enhver fæster Tanken paa det, der for ham staar som det Helligste. Man aflægger da Eden i samme Aand som den oprindeligt indstiftedes. Men saalænge Eden anvendes i sin gamle teologiske Form, staar Døren aaben for juridisk Chikane. Man paastaar, at der i Eden ligger en Trosbekendelse, og faar derved et Middel til at udelukke dem, der ere ærlige nok til at vedkende sig deres frie religiøse Overbevisning, fra den fulde Nydelse af deres borgerlige RettighederEt engelsk Exempel paa saadant Misbrug af overleverede Edsformularer meddeles hos F. Pollock: *The Oath of Allegiance*. (Essays p. 187. 197). — I den danske Rigsdag er det blevet udtalt af en højtstaaende Jurist, at hvis der skal ligge en forhøjet Garanti i Eden, maa denne være mere end en højtidelig Forsikring, maa være Anraabelse af en Magt, som kan »gribe ind i de menneskelige Vilkaar i dette eller det kommende Liv«, som idethele kan »gøre En Noget«. (Folketingets Møde den 20. December 1880). Der synes her at ligge et etisk Standpunkt til Grund af lignende Art som den unge Piges i Poul Møllers »En dansk Students Eventyr«. Hun var saa bange for Helvede, men beroligedes ved, at det ikke var Andet end — den onde Samvittighed. Hvad kan den »gøre En«?. Man serikke, til hvilke Konsekvenser dette vil lede. Biskop Martensen, der glæder sig meget over, at Staten, som ellers »i saa mange Henseender har givet efter for den religionsløse Humanitet«, ved at anvende Edsinstitutionen indrømmer, at den ikke kan undvære den religiøse Garanti, gør med fuld Ret opmærksom paa, at denne enkelte Garanti, Eden, bliver uden Betydning, naar man ikke sørger bedre for Folkets Religiøsitet idethele*Individuel Etik.* p. 278.. Altsaa: Staten maa sørge for, at alle Borgere have de fornødne dogmatiske Forudsætninger; disse maa derfor af al Magt indskærpes hos Alle. Man ender her konsekvent med Inkvisitionen. — Med Religionsfrihedens Princip stemmer det bedst, naar Formularen ændres saaledes, at den ingen teologiske Udtryk indeholder. Man undgaar derved ogsaa den Fare, som allerede Kant gjorde opmærksom paa, nemlig at bibringe Folk den Tro, at Løgn ikke er saa slem, naar man blot ikke sværger paa den.

Et andet Exempel frembyder Formen for Ægteskabets offentlige Indgaaelse. Her er den eneste med Religionsfriheden fuldt stemmende Ordning den, at der gives en fælles, rent borgerlig Form for Indgaaelsen, medens det nu i mange Lande kun er dem, der ikke ønske kirkelig Vielse, som blive borgerligt viede. Det Naturlige — og tillige det med den religiøse Aand stemmende — er dog, at de, der ønske kirkelig Vielse, kunne føje den til den borgerlige, ikke at de, der ikke ønske den, skulle skaffe sig fritagne for den. Ved at lade Valget staa aabent mellem borgerlig og kirkelig Vielse, slaar man desudenSmlgn. E. Zeller: *Staat und Kirche.* Berlin 1873. p. 226. fast, at de ere Modsætninger, der udelukke hinanden, og nærer derved de religiøse Fordomme. — Man har ved Diskussionen om detteSpørgsmaal altfor meget glemt, at det hverken er den kirkelige eller den

retslige Sanktion, der etisk stifter Ægteskabet. Ægteskabet stiftes ved fri Pagt mellem Mand og Kvinde, og Kirkens eller Statens Anerkendelse er af underordnet Betydning. (Smlgn. XVII, 4).

Lignende Exempler kunne hentes fra Begravelsesskikkene, fra Kirkens Herredømme i Folkeskolen o. s. v. Men de anførte Exempler ere tilstrækkelige til at vise Nødvendigheden af, at der tilvejebringes en Ordning af det borgerlige Livs Forhold, som er uberørt af teologiske Forudsætninger.

3. Det religiøse Liv, som Kirken værner om, vil blive sandere og mere intensivt, jo mere den opgiver at herske i den borgerlige Verden. Den historiske Udvikling i de sidste hundrede Aar viser tydeligt nok, hvor dyb en Rod Kirken endnu har i Folkene. Samtidigt med, at dens ydre Forrettigheder efterhaanden falde bort, er dens indre Liv blevet kraftigere. Hvor den helt eller delvis er skilt fra Staten, synes den at have størst Indflydelse paa Sindene. Den Forbitrelse, som i det 18. Aarhundrede vaktes mod Kirken, angik langt mere dens ydre Herredømme end dens Dogmer og Kultus. Den katolske Kirkes Historie efter Reformationen, Kirkens Stilling i Nordamerika, den tyske Kirkes Stilling efter Civilstandsloven af 1875 viser, at Kirken selv meget godt kan staa sig ved Religionsfrihedens Gennemførelse. Man har fra kirkelig Side næret for stor Frygt for, og fra mange Fritænkeres Side bygget for store Forhaabninger paa Kirkens Adskillelse fra Staten.

Egentligt er det snarere Kirkens Udskillelse af Staten end en Skilsmisse mellem Kirke og Stat, som i det Foregaaende er fordret. Der ligger i det Foregaaende kun, at det borgerlige Liv i Staten skal ordnes efter almindelige menneskelige, ikke efter særlige religiøse Forudsætninger. Staten maa forudsætte, at dens Borgere, selvom de ikke høre til nogen Kirke, have de fornødne etiske Forudsætninger til at udøve de Rettigheder og Pligter, der tilkomme dem. Men dermed er endnu Intet afgjort om, hvorledes Kirkens fremtidige Stilling skal være. Fordi den ikke skal raade i Staten og de almindelige borgerlige Forhold, er det ikke sagt, at Staten slet Intet har at gøre med den. Saalænge Kirken endnu lever i Folket, er den en Kulturmagt af storBetydning, som Staten ikke kan stille sig fuldstændigt ligegyldig overfor.

Selvom der indenfor Kirken rejste sig en stærk religiøs Bevægelse, en Begejstring som den første Menigheds, saa at man gav Afkald paa enhver Støtte og Hjælp fra Statens Side, selvom Kirken altsaa blev en ren Privatforening, vilde Staten dog derfor ikke ganske kunne tabe den af Sigte. Staten maatte føre en vis Kontrol med den forat forebygge, at der fra den udgik Farer for den offentlige Fred og for det etiske Grundlag, hvorpaa Staten hviler. Den maatte hindre fanatiske Overgreb paa anderledes Troende og Undertrykkelse af Kirkens egne Tilhængere. Den vilde her, ligesom overfor Familien, have den Opgave at beskytte de Svage mod Overgreb, selv indenfor private og meget inderlige Forhold. Staten repræsenterer det almindelige etiske Princip overfor de specielle religiøs-etiske Principer, som de forskellige Religionssamfund hylde. »Sædeligheden staar som en almindeligere Lov over Dogmerne og de religiøse Sætninger«Denne Udtalelse fremkom paa den danske grundlovgivende Rigsdag (i Mødet den 3. Maj 1849) fra den daværende Kultusminister (Madvig) under Debatten om den nuværende Grundlovs § 76.. Saadanne religiøse Foreninger eller Ordener, der forstyrre Freden mellem de forskellige Trosbekendelser og angribe selve Statens Forudsætninger, vil det kunne blive nødvendigt at forbyde; saaledes er Jesuiterordenen forbudt i flere Lande, i Schweiz endog ved en særlig Artikel i Forbundsforfatningen. — Jeg ser her bort fra, at Staten maa afgøre, om religiøse Privatforeninger ere at anerkende som juridiske Personer, om de skulle have Ret til at besidde fast Ejendom, om de skulle have Ret til at undervise o. s. v. —

I Lande, hvor Kirken har slaaet Rod i Folket og gennem Aarhundreder har gennemsyret dets Liv, vil det være naturligt, om Staten vedblivende yder den Understøttelse som et Samfund, indenfor hvilket den største Del af Folket finder den vigtigste Næring for sin aandelige Trang. Staten betragter altsaa Kirken som historisk given Kulturmagt, og den Understøttelse, den yder Kirken, er bygget paa de samme Motiver, som den,der ydes Videnskab og Kunst. Staten kan ikke direkte producere Kultur af nogensomhelst Art. Dens Virksomhed i Kulturens Tjeneste er stedse indirekte. Den kan hverken producere eller udrydde Religion; men den kan yde materiel Støtte og retslige Former for det religiøse Samfund. Om den foruden den i Folket historisk overleverede Kirke ogsaa vil støtte andre Religionssamfund, vil bero paa den Betydning, den tillægger disse, — Som Betingelser for den materielle og retslige Støtte, Kirken modtager fra Staten, maa denne kræve Ret til at øve en

mere indgaaende Kontrol, end der kan øves overfor en ren Privatforening. Der er især to Fordringer, som Staten i den aandelige Kulturs og i Aandsfrihedens Interesse bestemt maa stille.

Det kan ikke være Staten ligegyldigt, hvilken Forfatning Kirken har. Den maa arbejde hen til en Kirkeforfatning, der kan tjene til at fremme Folkets hele Liv og Udvikling. En Forfatning, hvorved der skabtes et Hierarki, der øvede et uindskrænket aandeligt Herredømme over Kirkens Medlemmer, vil Staten ikke kunne gaa ind paa. Den kan ikke begunstige Aandstyranni og systematisk Indsnevring af Folkets aandelige Horisont. Den vil saavidt muligt begunstige Lærefriheden og arbejde hen til, at Folket kan samle sig om de religiøse Lærere, der vinde dets frie Tilslutning. Den vil ikke i Længden kunne tillade Kirken at fordre et bestemt Læresystem lagt til Grund af alle religiøse Lærere trods den store Usandsynlighed for, at de alle med fuld og selvstændig Overbevisning skulde have tilegnet sig det. Den kirkelige Enhed og det kirkelige Fællesskab købes for dyrt, naar de, der skulle lede den religiøse Udvikling, uvilkaarligt eller vilkaarligt foranlediges til at afholde sig fra at prøve det, de skulle lære, saa uhildet, som Sandhedskærligheden fordrerEt oplysende Exempel fra den nyeste Tid frembyder en Kendelse af den würtembergske »Disciplinarret for evangeliske Gejstlige« af 21. Febr. 1896, hvorved en Præst (Pastor Steudel) blev afsat, fordi han i »væsentlige« Punkter afveg fra den augsburgske Konfession og Liturgien. Det blev i Dommen lagt denne Mand til Last, at »den ensidige Udformning og Pleje af hans etiske Betænkeligheder tildels havde sin Kilde i en vis Overvurdering af sig selv, ved hvilken han førtes til at gøre *en Konflikt, som Hundreder ved Siden af ham udkæmpe i Stilhed paa en eller anden Maade*, til Genstand for et offentligt Martyrium«. Den høje kirkelige Myndighed indrømmer altsaa her, at Hundreder af Præster befinde sig i en alvorlig Konflikt med Kirkelæren, en Konflikt, ved hvilken ikke blot intellektuelle, men ogsaa etiske Betænkeligheder spille en Rolle. Det er meget usandsynligt, at dette skulde være Noget, der kun forekommer i den würtembergske Kirke. — Smlgn. om denne Sag Christoph Schrempf: Ein kirchliches Ereigniss. (I det af Schrempf udgivne Tidsskrift *Die Wahrheit.* VI. Stuttgart 1896).. — Staten vil tillige fordre, at de, der skulle være Lærere i Kirken, faa en vis videnskabelig Dannelse.Det er af ikke ringe Betydning, at de unge Mænd, der skulle træde i Kirkens Tjeneste, gøre deres Studier ved en videnskabelig Højskole sammen med Landets øvrige studerende Ungdom. De lære Livet at kende fra flere Sider. Selve det kammeratlige Samliv gør altfor stor Ensidighed umulig, og de faa en vis videnskabelig Samvittighed foruden den religiøse Samvittighed.

Den Indflydelse, Staten paa denne Maade kan øve paa Kirken, støttes ved dens Virken for Kulturen paa andre Omraader. Jo bedre Folkeundervisningen er, og jo frodigere det videnskabelige Liv blomstrer i Folket, des større Fordringer vil der stilles til de Gejstlige, og des mindre vil man finde sig i et Hierarkis Herredømme. Staten kan støtte de enkelte Kulturmagter, de intellektuelle, æstetiske og religiøse; men det indbyrdes Forhold, hvad enten det bliver harmonisk eller disharmonisk, maa den overlade til Kræfternes frie Vexelvirkning. Den kan skaffe Midler og materielt Grundlag til Førelsen af en aandelig Kamp, men ikke selv gribe bestemmende ind i denne Kamp. Til Folket høre Alle, Troende og Ikke-Troende, og Folkets Liv udfolder sig under den stadige Brydning mellem de forskellige aandelige Retninger.

4. Hvorlænge et saadant positivt Forhold mellem Stat og Kirke vil vedblive at være naturligt, maa de praktiske Statsmænd afgøre. Dette Spørgsmaals Afgørelse vil være forskelligt fra Land til Land; den beror paa Folkets Karakter og paa dets Traditioner. Der er dog flere forskellige Forhold, der mere og mere ville virke i Retning af en Udskillelse af Kirken fraStaten som det Naturlige. Religionsfrihedens Gennemførelse, og i Sammenhæng med den Gennemførelsen af rent menneskelige Livsformer virke stadigt i Retning af at isolere Kirken. Inden for Kirken selv vil den strenge Betoning af Troslærdommene i deres bogstavelige Opfattelse frembringe en stigende Modsætning til Kulturlivet paa andre Omraader. Og paa den anden Side vil Kirkens Bestræbelse for saavidt muligt at virke ved frivillige Kræfter og frivillige Tilskud mere og mere stille den uafhængigt, saa at den ikke behøver at fremme Troens (eller de Troendes) Sag ved Midler, Staten opkræver fra de Ikke-Troende, der af en eller anden Grund ikke have udmeldt sig af Statskirken.

Spørgsmaalet er, om en fuldstændig Udskillelse af Kirken vil være et Gode for Folkets Liv. Selvom den bliver naturlig og nødvendig, er det jo ikke givet, at den betegner et Fremskridt. Dersom Kirken faar sine egne

Seminarier og sin egen præstelige Forfatning, vil Fanatisme og Bornerthed brede sig. Spaltningen i Folket i religiøs Henseende vil blive større, og Religionen træde i den skarpeste Modsætning til den øvrige Kultur. De største Farer kunne udspringe deraf for Freden og Kulturen i Folket. Som Erfaring viser, kunne snevre, barbariske og livsfjendtlige Lærdomme faa Indpas i Kirken, trods den dæmpende og humaniserende Indflydelse, Forbindelsen med Staten medfører; men værre vil det sikkert blive, hvis Præsterne helt afløses af Lægprædikanter, og hvis Sammenhængen med Folkets Aandsliv paa andre Omraader afbrydes. Kun dersom Kirken en Gang for alle skulde anerkende og optage saadanne Retninger, vilde det kunne blive absolut betænkeligt for Staten at vedligeholde Forbindelsen; saa vilde Kirken ikke længere kunne øve nogen sand folkeopdragende Magt og vilde ikke længere være en af den ideelle Kulturs Repræsentanter.

Fra Kirkens Side viser der sig i den nyeste Tid en i og for sig naturlig Tilbøjelighed til at skaffe sig de Fordele, Religionsfriheden medfører, og dog beholde de Fordele, Stillingen som Statskirke medfører. Den fordrer fuld Frihed til at ordne sine egne Sager, fuld Selvstyrelse, og dog samtidigt saa megen Indflydelse som muligt paa det borgerlige Liv og saa megenUnderstøttelse som muligt af Staten. Kirken fremtræder, som man rigtigt har bemærketZeller: *Staat und Kirche.* p. 132., nutildags ofte i Religionsfrihedens Navn med Fordringer, som den i tidligere Tider udledte af sin guddommelige Mission. Det er ikke blot Katolicismen, som paa denne Maade benytter sig af Frihedens NavnKetteler: *Freiheit, Autorität und Kirche.* p. 159 ff.. Ogsaa den protestantiske Statskirke har rejst Besværing over, at medens Sekterne have Ret til selvstændigt at ordne deres Anliggender, saa staar den under Statens Myndighed og er altsaa det eneste religiøse Samfund i Landet, der ikke har Religionsfrihed!Smlgn. Artiklen »Religionsfrihed« i 2den Udgave af »Nordisk Konversationslexikon« og Martensen: *Social Etik.* p. 417 ff.. Det vil med andre Ord sige: man vil fra kirkelig Side helst have baade i Pose og i Sæk og indser ikke, at jo mere man faar i Sækken, des mindre kan man faa i Posen. Et Enten—Eller er idethele det, som nyere Teologer synes at have størst Vanskelighed ved at forstaa. Kun hvis Kirken vil vende tilbage til en rent Privatforenings Stilling, vil den kunne faa en saa godt som fuldstændig Selvstyrelse. Naar den tager imod Understøttelse fra Staten, forandres Forholdet.

Om en fuldstændig Skilsmisse mellem Kirke og Stat er et Gode, vil bero paa, under hvilke Forhold den sker. Den er ikke, som især mange Fritænkere have ment, et Tryllemiddel, som bortrydder det religiøse Spørgsmaals Vanskeligheder. Den overdrevne Betydning, man har tillagt Skilsmisse af Kirke og Stat, hænger sammen med den overdrevne Betydning, man idethele tillægger Staten. De religiøse Problemer skaffes ikke ud af Verden, fordi Staten trækker sig tilbage fra Kirken, naar denne endnu har Rod i Folket. Det er ikke Præsteskab og andre Institutioner, der frembringe og opretholde Religionerne; men det er Folkets Trang og Tilslutning, der gøre Præsteskabets og Kirkens Bestaaen muligFrederik den Store protesterede mod den Antagelse, at Fyrsterne havde forbundet sig med Præsterne forat udbytte Folket i Fællesskab: det var tværtimod Folkets Overtro, der gav Præsterne en Magt, ved hvilken ogsaa Regeringernes Hænder bleve bundne! (E. Zeller: *Friedrich als Philosoph*. p. 32).. Sandsynligvis vil Baandet mellem Statog Kirke blive løsere og løsere. Allerede nu arbejde frivillige Kræfter ivrigt og i stort Antal i Kirkens Tjeneste. Selv den engelske Statskirke, den stiveste af alle, bygger nu for en meget stor Del paa »Voluntarismen«Arthur Elliot: *The State and the Church.* London 1882. p. 127 f.. Og i de nordamerikanske Fristater foreligger et mærkeligt Exempel paa, hvorledes Kirken (eller Kirkerne) efter Adskillelsen fra Staten paa Frivillighedens Grund har bevaret og forøget sin aandelige Indflydelse og sine materielle Midler. »I Løbet af blot tre Slægtled har det amerikanske demokratiske Samfund gennemført den fuldstændige Adskillelse af Kirke og Stat, en Reform, som intet andet Folk nogensinde har forsøgt«. »En stor Del af den moralske Energi, som tre Slægtled have været i Stand til at spare fra Arbejdet paa materielt Udkomme, er bleven anvendt til Gennemførelsen af Frivillighedssystemet i Religionen«Amerikaneren Charles W. Eliot, citeret hos James Bryce: *The American Commonwealth*. London 1888. III. p. 347 f.. Det nordamerikanske Samfund er fra gammel Tid af gennemtrængt af Religionsfrihedens Aand; fri, selvstændig Tænkemaade agtes idethele saa højt, og den offentlige Mening værner i den Grad mod alle Overgreb, at Statens humaniserende Indflydelse ikke savnes. Her, som paa saa mange andre Punkter, afvige Forholdene i de europæiske Lande, der i saa lange Tider have levet under hierarkisk og aristokratisk Styrelse, i høj Grad fra de amerikanske. Hvis Kirken ogsaa i Europa

en Gang løsnes fuldstændigt fra Staten, er det at haabe, at Religionsfriheden i den Grad vil have gennemtrængt Folkets hele Tænkemaade, og at Folkets Fordringer til sine religiøse Lærere maa være saa store, at de Farer, som nu vilde medføres ved en saadan Løsning, ikke opstaa.

3. FILANTROPISK KULTUR.

XXXIV. FILANTROPIENS VÆSEN OG BETYDNING.

1. Naar Kultur betyder Bearbejdelse og Videreførelse af Noget, der er givet af Naturen, maa der ogsaa gives en særegen filantropisk Kultur. Trangen til Afhjælpelse af Andres Lidelse og til Forhøjelse af deres Glæde er ligesaa vel en menneskelig Trang som den til at opholde Livet og udvikle Erkendelse og Fantasi. Den filantropiske Kultur gaar, ligesom den materielle og den ideelle Kultur, ud paa at udvikle og organisere en væsentlig Side af den menneskelige Natur.

Den filantropiske Kulturs Opgave er at arbejde hen til, at de Goder, den materielle og den ideelle Kultur frembringe, blive saa Mange til Del som muligt. Baade paa den ideelle og paa den materielle Kulturs Omraade kan der, som vi have set, gøre sig en indsnevrende Tendens gældende, saa at Kulturgoderne kun blive begrænsede Kredse til Del. I de filantropiske Bestræbelser gør sig en expansiv, udadgaaende Tendens gældende, som lægger Vægten paa den videst mulige Fordeling af Goderne, ikke blot paa deres Produktion. Allerede i det Foregaaende, ved de store sociale Problemer paa den materielle og den ideelle Kulturs Omraade (se især XXV, 3: XXVIII, 5; XXXII, 5), have vi truffet denne expansive Tendens. Det var jo egentligt den, der først gjorde Kulturproblemerne til etiske Problemer.

Den Trang, som fyldestgøres gennem den filantropiske Kultur, er derfor ogsaa af mere umiddelbart og direkte etisk-social Natur end de Fornødenheder, den materielle og den ideelle Kultur fyldestgøre. Selve Sympatien kan jo knytte Individet sammen med Andre, endog før det træder i Forbindelse med dem gennem fælles Kulturarbejde. Men ogsaa indirekte kommer den til at virke samfundsstiftende, og det er særligt denne indirekteIndflydelse, som paa dette Sted skal omtales. Sympatien stifter ikke blot et Samfund mellem Giver og Modtager, men ogsaa mellem alle dem, der give i Fællesskab, mellem alle dem, hvis Sympati fører dem til at arbejde i samme Retning paa Afhjælpelse af den materielle og aandelige Nød i Verden. Der bliver en særegen Klasse af Formaal og Opgaver, som kunne samle Kræfterne og gennem fælles Virksomhed udvikle Fællesskabet videre.

2. Ad to helt forskellige Veje kunde man dog søge at begrunde den Paastand, at de filantropiske Bestræbelser ikke med Rette danne nogen særegen Gruppe indenfor den sociale Etik.

Fra den ene Side set kunde det synes, som om *hele* Etiken egentlig var en Lære om filantropisk Kultur. Dersom den uinteresserede og universelle Sympati er det psykologiske Grundlag, som forudsættes ved den etiske Vurdering, saa synes der ikke at kunne gives nogen Del af Etikens Indhold, som ikke er Udtryk for denne Sympati og fyldestgør Trangen til at lindre og hjælpe. Hvorfor da opstille et *specielt* Afsnit om filantropisk Kultur? — En Tankegang, som denne, vilde tilspidse sig i den Sætning: »Intet er fornødent uden Menneskekærlighed!« Den lyder smukt, men den er ikke sand. Ti netop hvor Menneskekærligheden skal kunne virke og udrette Noget, bliver der Brug for mange forskellige Kræfter og Evner, forat Velfærden i Verden kan fremmes. Velfærd bestaar jo netop selv i, at Evner og Drifter udvikles hos saa Mange som muligt og i saa stor Fylde og Harmoni som muligt. Derfor beholde den materielle og den ideelle Kultur, Familien og Staten deres

selvstændige Betydning. Man kan ikke udrydde alle Kræfter og Drifter i Menneskenaturen med Undtagelse af selve Menneskekærligheden. Man vilde derved udslette de personlige Forskelligheder og gøre Menneskelivet fattigt. Menneskekærligheden selv maatte i hvert Tilfælde fordre, at de skulde frembringes paany. Den skal være en Kraft, der forædler Kulturarbejdet, men den skal ikke træde i Stedet for dette eller gøre det til blot Middel. Arbejde, Kunst og Videnskab have først og fremmest Værdi som Udtryk for dybtliggende Interesser, og kun*fordi* de saaledes have en selvstændig Værdi, blive de ogsaa af etisk Betydning. Der gives Filantroper, som virke med stor Opofrelse og Energi, men som ringeagte og forkaste alle Kulturbestræbelser, der ikke direkte og umiddelbart »forbedre« Menneskene og deres Kaar. De opfatte Videnskab og Kunst som Udtryk for egoistisk Nydelse og Forfængelighed. Om den irske Maadeholdsapostel Pater Mathew fortælles, at han frygtede Kundskab, intellektuel og moralsk Frihed næsten ligesaa meget som Brændevinen. Mange Filantroper mangle ogsaa Sans for Betydningen af de uheldigere stillede Klassers selvstændige og aktive Kamp for Tilværelsen. Man vil gerne give Hjælp; men man forarges over, at den Klasse, til hvilken de Nødlidende høre, organiserer sig forat kunne sætte sine Krav igennem i Samfundet, f. Ex. ved Striker. Den frejdige Menneskekærlighed vil derimod netop tro paa den frie Livsudfoldelses Betydning og glæde sig over alle de forskellige Former, i hvilke de menneskelige Kræfter bevæge sig, selv hvor der er Ansvar og Fare forbundet med dem. —

Paa den anden Side kunde man paastaa, at det var gavnligst, om man slet ikke lod Sympatien ytre sig umiddelbart. »Man forøger«, siger man da, »Slægtens og de Enkeltes Velfærd ved Arbejde i Kulturens Tjeneste. Jo flere materielle og ideelle Goder, der frembringes, des større en Kapital har Menneskeheden at raade over, og det er jo dog det, det kommer an paa. Altsaa ingen direkte Indgriben, ingen umiddelbar Virksomhed i filantropisk Retning, men energisk Virksomhed paa den materielle og ideelle Kulturs Omraade!« — Denne Opfattelse overser først og fremmest, at Frembringelsen af en Kapital for Slægten ikke er nok; det kommer ogsaa an paa, hvorledes denne Kapital er fordelt mellem Slægtens Medlemmer. Hvis der gives dem, der gaa tomhændede bort ved Fordelingen, saa kan umiddelbar Hjælp og Indgriben ikke undværes. Og det er ikke blot Samfundsordningen, der stedse volder Nød og Ulykke ved den ulige Fordeling af de frembragte Goder. Nød og Ulykke opstaa ogsaa ved Naturens Gang, uafhængigt af menneskelige Forhold og menneskelige Villier. Saa højt Kulturen end kan tænkes at stige, saa vil den dog neppe nogensindekunne stoppe den Kilde til Nød og Ulykke, som ligger i Menneskenes Vilkaar som Naturvæsener. Det er endeligt ikke Alle, der have Betingelserne forat arbejde med paa Kulturopgaverne. Det er en Gunst og en Lykke at høre til Kulturens Arbejdere, og det bliver en særlig Opgave at virke hen til, at denne Lykke kan falde i saa Manges Lod som muligt.

3. De to nys kritiserede modstaaende Anskuelser hænge nøje sammen med de to forskellige Sider, Kampen for Tilværelsen frembyder.

Den førstes Blik er fængslet af de Lidelser, Tilværelseskampen fører med sig. De Væsener, hvis Natur og Kraft ikke svare til de Krav, Forholdene stille, gaa under efter først at have gennemgaaet en længere eller kortere Lidelsestid. De Svage nedtrampes i Slagets Hede, og de Mødige segne om, før Kampen er endt. Naar Menneskekærligheden først vaagner, vender den sig naturligt med stor Inderlighed og med Forkærlighed mod disse Lidende, Forkuede og Nedtrykte. Den indskrænker sig ikke til at opsøge dem og opofre sig for dem; men den ser med Mistanke paa de Lykkelige, paa dem, der le, og finder tilsidst Livets egentlige, sande Stemning i Sorgen og Graaden. Den lader sig ikke nøje med at trøste dem for, hvad de maa lide, men siger endog til dem, at de i Lidelsen have fundet Livets egentlige Sandhed. Den hilder sig derved i en foranderlig Modsigelse, da den jo stedse gaar ud paa at raade Bod paa Lidelsen, og altsaa søger at bringe Mennesket ud af den Tilstand, der efter dens Udsagn skulde være den normale.

Den anden Opfattelse dvæler hovedsageligt ved, at gennem Kampen for Livet udvikles de nye Livsformer. Det er nu en Gang saa, at Forholdene stille deres Krav, og de Individer og Racer, som ikke kunne fyldestgøre disse Krav, tidligere eller senere maa gaa til Grunde. Selv den mest velmente Indgriben forlænger kun Lidelserne for de til Undergang Dømte og hindrer Slægten i at drage den Nytte af sine Erfaringer, som den bør drage. Man afhjælper Øjeblikkets Nød paa dette enkelte Sted, men ser ikke, at man derved ofte frembringer Ulykke og Misforhold paa andre Punkter og forsinker eller stanser Udviklingen for dem, der have Evne til at gaa frem.

Ligesom enIndianerflok paa sit Jagt- eller Krigstog ofte maa overlade Bern, Svage og Gamle til deres Skæbne for ikke at hæmmes i sin frie Bevægelse, saaledes maa Menneskeslægten under sin store Fremmarsch ikke belemres med dem, der ikke kunne følge med. Jo flere Kræfter der anvendes ved Ambulancen, des færre har man til Raadighed i Kampen.

De to Betragtninger kunne meget godt forbindes med hinanden, og ere i Virkeligheden forbundne i den moderne Udviklingslære. Der fordres af ethvert levende Væsen, at det maa kunne lempe sig efter Livsforholdene. Denne Tillempelse bringes i Stand paa to Maader, dels indirekte, dels direkte. Den indirekte Tillempelse sker ved, at de Individer og Racer, der ikke kunne magte Forholdene, svækkes og forgaa. Den direkte Tillempelse sker ved, at der vækkes og udvikles nye Evner, som kunne magte Forholdene. Jo højere et Udviklingstrin et Individ staar paa, des større en Rolle spiller denne direkte Tillempelse, og den menneskelige Kultur er dens højeste Form. Al materiel og ideel Kultur er en Form for den Virksomhed, ved hvilken Mennesket gør sig til Herre over Livsforholdene. Men den indirekte Tillempelse øver stedse sit Værk, og det er nu netop den filantropiske Kulturs Opgave at hindre, at den antager den brutale Form, som den har paa lavere Udviklingstrin. Intet Steds kommer maaske det egentligt Menneskelige saa ejendommeligt frem, som i Omsorgen for og Medlidenheden med Livsspirer og Livsformer, der ellers vilde gaa til Grunde. Det at mildne Tilværelseskampens Følger er en Opgave, Mennesket stiller sig, saa snart det er kommet udover det allerraaeste Trin; og det er en Opgave, ved hvilken det kun fortsætter, hvad der allerede ytrer sig i de Instinkter, der lade Dyr arbejde og opofre sig for deres Afkom. De Lidende høre med til Slægten ligesaa vel som de Sunde og Kraftige. Blikket maa ikke ensidigt vendes mod den ene eller den anden Side; derved vilde vi faa en Dualisme i Slægten, der strider mod den universelle Kærlighed. Kan det end siges, at Buddhismen og Kristendommen have forset sig paa Lidelsen og Ulykken i Verden og manglet Blik for den aktive Kulturvirksomheds Betydning, — og har der end været Medlidenhed og Menneskekærlighed iVerden før deres TidOrtodoxe Teologer lade sig ikke nøje med at vise, at Hedningenes Dyder ere glimrende Laster, men frakende ogsaa Hedningene de Dyder, de virkeligt have. Saaledes siger Martensen: »I Hedenskabet var Barmhjertigheden udslukt og ukendt« (*Individuel Etik.* p. 304), og han udvikler, hvorledes »de mange Hospitaler og milde Stiftelser pludseligt fremstaa som noget for Hedenskabet Nyt og Ukendt, alt eftersom Kristendommen udbreder sig i Romerriget. Ti iblandt alle de rige Hedninge og iblandt alle de vise Hedninge have Ingen nogensinde tænkt paa Sligt til Hjælp for deres lidende Brødre, men kun overladt disse til deres Skæbne«. (*Social Etik.* p. 160 f.). Dette er historisk urigtigt. At Barmhjertighedens Aand ikke var Hedningene ukendt, vil allerede enhver Læser af Odysseen vide: Fattige, Fremmede og Bønfaldende staa der under Zeus's Beskyttelse, som det flere Steder udtales med stor Inderlighed. I Atén var der et særligt Alter for Medlidenheden; Staten understøttede dem, der formedelst legemlig Svaghed ikke selv kunde skaffe sig deres Underhold, og velhavende Privatmænd ansaa det for deres Pligt at hjælpe de Fattige. Tukydid fortæller i sin Beskrivelse af Pesten i Atén, hvorledes Mange, uden at lade sig afskrække af Faren for Smitte eller af Sygdommens Uhygge, gik ind i Husene forat pleje de Syge. I Platons »Love« (p. 729—730) lægges meget stor Vægt paa Pligterne mod Fremmede, Venneløse og Bønfaldende. Saadanne Bud ere fra den gammelariske Etik gaaede over i den græske (se Leist: *Alt-Arisches Jus gentium*). — Heller ikke vare Hospitaler og milde Stiftelser noget aldeles Nyt og Ukendt i Hedenskabet. Navnligt opstod der i den romerske Kejsertid, væsentligt under stoisk Indflydelse, en hel Række Foranstaltninger og Stiftelser til Bedste for Slaver, Børn og Hjælpeløse. — Smlgn. L. Schmidt: *Die Ethik der alten Griechen.* II, p. 289 f. — Schiern: *Om Humaniteten i den ældre romerske Kejserlovgivning*. (Historiske Studier. II)., — saa staar det som deres udødelige Fortjeneste at have hævdet *de Lidendes Menneskerettigheder*. De have vendt Menneskenes Blik mod Sider af Livet, fra hvilke det har en naturlig Tilbøjelighed til at holde sig borte. De have derved først ret lært Menneskene at kende Livet. Trods den højt spændte Idealisme i disse Verdensreligioner have de derfor alligevel en afgjort realistisk Karakter. Den Menneskekærlighed, de forkyndte, fik vel ofte en passiv og en sentimental Karakter og var ikke altid skikket til at forædle Kulturarbejdet; men i sit egentlige Væsen var den dog en ny Form for aandelig Kraft, Udslag af et indre Livs Fylde, der formaaede at bære Mere end det, den Enkeltes personlige Skæbne paalagde. (Smlgn.IX, 1). Den frygter ikke for, at Slægten skal blive ringere ved, at de Lidende ikke overlades til deres Skæbne. Den vil

fortsætte Kampen for Livet saalænge som muligt; den kapitulerer ikke let overfor Nøden, og den formaar at finde og benytte Muligheder dér, hvor det ligegyldige Øje ikke bliver dem var. Den frygter ikke for, at Udviklingen skal forsinkes gennem den Hjælp, der ydes dem, der ikke kunne følge med. Maalet ligger jo ikke blot i Fremtiden. Den enkelte Slægt er ikke blot Middel eller Gennemgangsled for fremtidige Slægter, men dens Nød og Lidelse vejer med som et selvstændigt Lod paa Vægtskaalen, naar Livets Værdi skal bedømmes. Herpaa beror den filantropiske Kulturs Berettigelse og Betydning.

4. Kærligheden er ofte blind, og det bliver da tilfældigt, hvilken Gavn den stifter. Indsigt i de virkelige Forhold, først og fremmest i Modtagerens Natur og Stilling, er en nødvendig Betingelse for, at Kærligheden ikke skal medføre fordærvelige Virkninger. (Smlgn. XII, 2). Kærlighed skal udvikle sig til at blive Et med Retfærdighed. (III, 9; X, 4). Den hviler paa den Overbevisning, at der hos den, der skal hjælpes, findes et ejendommeligt Midtpunkt, en Kraft, der skal vækkes til selvstændig Virksomhed. Den fastslaar derfor ingen Afstand mellem Giver og Modtager; Gaven rækkes ikke ovenfra nedad; Modtagerens Selvstændighed anerkendes. Derved er Menneskekærlighed forskellig fra »Naade og Barmhjertighed«, som ere uetiske Begreber. I Begrebet »Naade« have vi et mærkeligt Exempel paa, hvorledes helt modsatte Standpunkter netop ved Modsætningen kunne komme til at bestemme hinanden. Naar man opfatter Kærligheden som Naade, vil man stille den i den størst mulige Modsætning til den Tjenstvillighed, der er Gengæld for ydede Tjenester eller udspringer af, at man føler sin egen Magt som begrænset. Naade vises af den, der har fuldkommen Magt over Andre og staar saa højt hævet over dem, at han slet ikke kan modtage Noget af dem. Dette Begreb er hentet fra Krigens Verden; ti saaledes staar den sejrende Kriger overfor den afvæbnede Fjende. Naade er Sejrherrens Afkald paa at bruge sin Magt. Men etisk set kan der aldrig forekomme en Situation, hvor Modtagerens selvstændige Ret skulde være aldelesforsvunden, og hvor Giveren staar som absolut Udgangspunkt. De staa begge som Led af Slægten, underlagte en fælles Lov, der giver Enhver af dem sin RetKun naar Begrebet Naade fortolkes som en højere Retfærdighed (se *Etiske Undersøgelser* p. 63), bortfalde disse Betænkeligheder..

At Giveren aldrig er absolut Udgangspunkt, er let at vise. Det kan endog siges til ham: »Hvad haver du, som du ikke haver annammet?« De gunstige Betingelser, under hvilke han har begyndt Kampen for Livet og er naat saa vidt, han er kommen, har han ikke selv frembragt. Han staar her i en Gæld til Slægten, som han kun kan afbetale ved den Hjælp, han yder Andre under deres Kamp for Livet. Han har maaske desuden, bevidst eller ubevidst, været Aarsag til, at Betingelserne for Andre ikke blev saa gunstige, som de ellers vilde have været. Eller de gunstige Betingelser, som ere komne ham til Gode, hænge sammen med en Ordning af Samfundet, som ikke fuldt tilfredsstiller Retfærdighedens Fordringer. Kant opkaster det Spørgsmaal, om Evnen til at gøre vel ikke for Størstedelen er et Resultat af Statens Uretfærdighed, der bevirker en Ulighed i Velstand, som igen gør Velgørenhed nødvendig, — og om under saadanne Omstændigheder den Bistand, som den Rige yder de Nødlidende, overhovedet fortjener Navn af Velgørenhed*Tugendlehre* § 31.. — Historien viser, at Fattigdommen især tager til, naar overleverede Institutioner opløses uden at erstattes af andre, som kunne afgive en lignende Støtte, som hine ydede. Saaledes udviklede Fattigdommen sig i Middelalderen efter det personlige Slaveris Ophør, senere ved Livegenskabets Ophør og ved Lavsvæsenets Ophør, overhovedet altsaa ved Overgangen fra bundet Arbejde til frit ArbejdeSmlgn. Lecky: *History of European Morals*. II, p. 78—87. — Gneist: *Das Selfgovernment in England*. 3. Aufl. p. 260.. Slaveri, Livegenskab og Lavstvang stemmede ikke med Retfærdighedens Fordringer; men ligesaa lidt var der fuld Retfærdighed i, at de faldt bort, uden at der dannedes nye Former, der kunde afgive den Hjælp, som de havde ydet. (Smlgn. XXIII, 4). Den Enkelte arver her den Skyld, Slægten har

paadraget sig, arver den ved at fortsætte den og nyde Godt af dens Følger. Den filantropiske Kultur staar fra denne Side set som en Bestræbelse efter Genoprettelse af, hvad der er forsømt og forskyldt. Friedrich Nietzsche har villet udlede den store Elendighed og Nød, der findes i den europæiske Verden, af »Slavemoralen«, der har holdt de Svage og Syge i Live paa de Stærkes og Sundes Bekostning. I Modsætning til denne Paastand er det vistnok med fuld Ret blevet hævdet, at hvis der er sket en Forøgelse af de syge og ulykkelige Individers Tal, saa er den for en stor Del netop at udlede af den Udbytning af de Svage ved de Stærke, som Nietzsche i sin

»Herremoral« tager Ordet for. De »Herrer«, Nietzsche beundrer, opofre med »god« Samvittighed Andres Sundhed og Ære for deres egen Nydelse eller FordelF. Tønnies: *Der Nietzsche-Kultus*. Leipzig 1897. p. 109..

Hertil kan endnu føjes, at den individuelle Ejendomsret — som tidligere (XXVI, 15) paavist — kun kan begrundes etisk, naar Ejendommen opfattes som et Middel, der betros den Enkelte, forat han ved det skal løse en social Opgave. Den saakaldte Velgørenhed staar altsaa ikke som noget helt Nyt, som en ganske særegen Dyd, men som en naturlig Følge, en Pligt.

5. Den store Betydning, som Buddhismen og Kristendommen have haft og have i Filantropiens Historie, indskrænkes ikke blot ved Blindheden af den Medlidenhed og Sympati, de vækkeMan har endog kunnet paastaa, at Kirken ved sin ufornuftige Almissegivning har frembragt en stor Del af de Onder, den søgte at raade Bod paa. F. Raumer: *Geschichte der Hohenstaufen.* VI, p. 578. Lecky: *History of European Morals*. II, p. 101., men ogsaa derved, at det for en meget stor Del var religiøse Motiver, som laa til Grund netop for de mest storartede Kærlighedsgerninger. Hvor Menneskekærligheden faar en teologisk Motivering, er der et Mellemled mellem Giver og Modtager, og disse staa ikke i et umiddelbart Forhold til hinanden. Kærlighedsgerningen udspringer ikke umiddelbart af Medfølelsen, men faar Karakteren af en Bodsgerning. Hvad man gav til de Fattige, gav man ikke saa meget for deres Skyld, som forat vinde sin egen Salighed. Almisse — sagde man i Middelalderen— bærer hundredfoldig Frugt og udsletter Synderne, ligesom Vand slukker IldRaumer anf. Skr. p. 575. — Lecky anf. Skr. p. 85. 99.. Grunden til, at den store Iver i Retning af Godgørenhed kølnedes for en Tid ved Middelalderens Slutning, var tildels den, at Troen paa de gode Gerningers Evne til at skaffe Syndsforladelse faldt bort ved Reformationen. De Fattige vare blot Midler eller Objekter, paa hvilke Bodfærdigheden skulde øve sig: det Væsentlige blev, at man berøvede sig selv Noget, ikke at de Andre fik Noget. Med mistænksomme Øjne ser man derfor ofte fra dette Standpunkt paa Bestræbelser, der gaa ud paa at gøre Almissegivning overflødig. Den irske Politiker O'Connell, en ivrig Katolik, nærede af denne Grund Betænkelighed ved den moderne Fattiglovgivning: Tiggeriet ansaa han for noget i sig selv Helligt, som det var ugudeligt at ophæve. »Den middelalderlige Opfattelse af Almissens Fortjenstlighed maatte nødvendigvis føre med sig, at man saa paa Tiggerne med et særligt mildt Blik. De betragtedes ingenlunde som Verdens Skumpelskud; Tiggerlivet ansaas tværtimod som et Gud særligt velbehageligt Liv. Naar Alt kom til Alt, saa kunde det maaske være Tvivl underkastet, om det var Giverne, der vare de egentligt Velgørende, og ikke snarere Tiggerne. Disse gav jo Folk Anledning til at give Almisser og fremmede derved Givernes evige Vel; for timelige Gaver fik man evige i Stedet. Og man saa ikke med kritiske Øjne paa Tiggerne, om de vare værdige Trængende eller ej; man øste ud i Flæng til Værdige og Uværdige«M. H. Nielsen: *Fattigplejen i Danmark før Reformationen*. (Aarbog for dansk Kulturhistorie 1895). p. 85..

Den teologiske Motivering har desuden den Mislighed, at den naturligt kommer til at gøre Værdigheden til at modtage Hjælp afhængig af den dogmatiske Tro. Filantropien bliver konfessionelt begrænset. Der sættes derved en Begrænsning, som er fremmed for Menneskekærlighedens Væsen og hindrer den i frit at udfolde sig. Desuden fremmes Hykleriet, naar en bestemt Konfession eller maaske endog Deltagelse i visse kirkelige Skikke blive Betingelse eller dog begunstigende Omstændighed forat nyde Godt af Velgerningen.Derfor er Filantropiens Frigørelse fra de konfessionelle Skranker af overordentligt stor etisk Betydning. Endnu synes dog de fleste Mennesker at behøve teologiske Motiver, naar Velgørenhed skal have nogen rigtig Art. Det er ikke blot middelalderlige Katoliker, som forstaa at handle med Himlen, og som Intet give bort uden fyldestgørende Anvisning paa Erstatning i en anden Verden. Ogsaa hos Protestanter findes Spor nok af saadan »hinsidig Verdslighed« (other-worldliness). Hvad paa den anden Side dem angaar, hvis Tro gennembryder de konfessionelle Skranker, saa voxer ikke altid Evnen til Medfølelse og Opofrelse med den kritiske Sans. Erkendelsen trives ofte paa Følelsens Bekostning, og det kan se ud, som om teoretisk Sneverhed var Betingelsen for praktisk Expansion. — Menneskekærligheden, som har overvundet saa mange Vanskeligheder, vil dog ogsaa nok overvinde denne. Den er født i en Krybbe, men den vil voxe, og den vil forsøge at gennemtrænge hele Verden.

XXXV. FILANTROPIENS ORGANISATION.

1. Allerede den Enkelte maa organisere sin Velgørenhed. Han maa raade med de Midler, han kan og vil anvende til Hjælp for Andre, saaledes at de paa bedste Maade komme til at opfylde deres Hensigt. Han maa ikke lade sig lede af blot Lune, saa at det bliver en Tilfældighed, at han giver den Ene og nægter den Anden. Lunet vil naturligvis især raade, jo mindre personligt et Forhold man stiller sig i til dem, der hjælpes, saaledes overfor Tiggere. Naar menneskekærlige Mænd som James Mill og Erkebiskop Whately roste sig af, at de aldrig havde givet en Tigger Noget, var det et rigtigt Princip, da det blev suppleret ved aktiv Hjælp til dem, hvis Trang man kendte, og overfor hvem man derfor ogsaa kunde finde den bedste Maade Derfor er Filantropiens Frigørelse fra de konfessionelle Skranker af overordentligt stor etisk Betydning. Endnu synes dog de fleste Mennesker at behøve teologiske Motiver, naar Velgørenhed skal have nogen rigtig Art. Det er ikke blot middelalderlige Katoliker, som forstaa at handle med Himlen, og som Intet give bort uden fyldestgørende Anvisning paa Erstatning i en anden Verden. Ogsaa hos Protestanter findes Spor nok af saadan »hinsidig Verdslighed« (other-worldliness). Hvad paa den anden Side dem angaar, hvis Tro gennembryder de konfessionelle Skranker, saa voxer ikke altid Evnen til Medfølelse og Opofrelse med den kritiske Sans. Erkendelsen trives ofte paa Følelsens Bekostning, og det kan se ud, som om teoretisk Sneverhed var Betingelsen for praktisk Expansion. — Menneskekærligheden, som har overvundet saa mange Vanskeligheder, vil dog ogsaa nok overvinde denne. Den er født i en Krybbe, men den vil voxe, og den vil forsøge at gennemtrænge hele Verden.

XXXV. FILANTROPIENS ORGANISATION.

1. Allerede den Enkelte maa organisere sin Velgørenhed. Han maa raade med de Midler, han kan og vil anvende til Hjælp for Andre, saaledes at de paa bedste Maade komme til at opfylde deres Hensigt. Han maa ikke lade sig lede af blot Lune, saa at det bliver en Tilfældighed, at han giver den Ene og nægter den Anden. Lunet vil naturligvis især raade, jo mindre personligt et Forhold man stiller sig i til dem, der hjælpes, saaledes overfor Tiggere. Naar menneskekærlige Mænd som James Mill og Erkebiskop Whately roste sig af, at de aldrig havde givet en Tigger Noget, var det et rigtigt Princip, da det blev suppleret ved aktiv Hjælp til dem, hvis Trang man kendte, og overfor hvem man derfor ogsaa kunde finde den bedste Maadeat hjælpe paa. Det er en let Sag at tjene en Dagløn paa 3 à 4 Kr. ved at gaa fra Dør til Dør i København; det læres af Udsagn fra de mange Betlere, der fremstilles for Kriminalretten*Københavns Understøttelsesforening 1874—1899*. Ved Jul. Rüdinger. p. 4.. Tiggeriet lønner sig ofte bedre end virkeligt Arbejde. Men den Velgørenhed, der fremmer Sligt, er paa Afveje og trænger til Organisation. Man har endog sagt, at den, der giver i Blindhed, Uvidenhed og Tankeløshed, bærer sig ad som den, der affyrer en Kanon mod en MenneskemasseHenderson: *Introduction to the study of the dependent, defective and delinquent classes*. Boston 1901. p. 139.. — Den Enkeltes Midler, Erfaring og Indsigt ere begrænsede. Hans Skærv kan ofte gøre den bedste Virkning ved at lægges til Andres, og der gør sig naturligt en vis Arbejdsdeling gældende, idet nogle Individer særligt egne sig til som Undersøgere, Ledere eller Fordelere at virke i filantropiske Foreningers Tjeneste. Der kan her udvikle sig et frit Bureaukrati, en Art Æresposter, som maaske en Gang ville være forbundne med ikke mindre Anseelse end Statens Embeder. Dog vil det ikke være af det Gode, om det personlige Forhold mellem Giver og Modtager rent faldt bort. Det er den levende Kærne i den filantropiske Kultur, det Frihedselement, som denne, ligesaa lidt som nogen anden Art af Kultur kan mangle. Den individuelle Velgørenhed og den kammeratlige Velgørenhed ville altid være nødvendige Forudsætninger for og Overgangsled til større Foreningers systematiske Virksomhed. Den individuelle og den kammeratlige Filantropi ville netop stræbe efter, at det systematiske Maskineri kun sættes i Virksomhed, hvor det er aldeles nødvendigt. Det gamle Naboforhold, som saa let taber sin Betydning under Kulturens Gang, især i de store Byer, maa stedse staa som det Ideal, man søger at fastholde eller genoprette under de forandrede Forhold. Bosanquet har derfor

med Rette sagt, at Velgørenhed bør betyde en Tjeneste, den ene Nabo yder den anden, ikke blind Almissegivning. Selve de filantropiske Foreninger bør virke med saa stor Decentralisation, som kan forenes med det Overblik og

den Sammenslutning, som det netop er disse Foreningers Øjemed at tilvejebringe. Bidraget til den filantropiske Forening bliver ellers let en Art Skat, man halvt uvilligt paatager sig, fordi det nu én Gang er Skik; og de, der modtage Hjælpen, komme ogsaa let til at føle sig staaende overfor et Maskineri. Kunsten vil være at forbinde den individualiserende Virksomhed med tilstrækkelig Regelmæssighed og Ensartethed i den hele Virksomhed. Uden Organisation af Filantropien arbejdes der i Blinde og paa tilfældig Maade. De Fattige vænnes til at lyve forat skaffe sig Hjælp fra flere Steder paa én Gang, og den Hjælp, der kan komme fra det enkelte Sted, er ogsaa hyppigt saa ringe, at den ikke udretter Andet end at gøre Modtageren i Stand til at skaffe sig Arbejde ved at underbyde sine Kammerater. Det viste sig for en Del Aar siden i London, at der ikke manglede Pengemidler til Afhjælpelse af Nøden, heller ikke i Regelen Personer og Institutioner, der vilde deltage i Hjælpearbejdet, men at det Hele af Mangel paa Organisation, ikke mindst af Mangel paa tilstrækkeligt Kendskab til Forholdene, ofte gjorde mere Skade end GavnB. Bosanquet: *The principles and chief dangers of the administration of charity*. (Journal of Ethics. III). — Om filantropiske Organisationer se foruden den ovenfor anførte Beretning om Københavns Understøttelsesforening. Beskrivelsen af de store engelske og amerikanske Organisationer hos Henderson: *Introduction*. Part. II, chap. 9: The charity organization society..

Den frie filantropiske Foreningsvirksomhed er endnu kun i sin Begyndelse. Den har sikkert en stor Fremtid for sig; Opgaver vil den i hvert Tilfælde ikke komme til at mangle.

2. Hverken den individuelle eller den organiserede Filantropi vil dog kunne magte alle Opgaver eller yde Garanti mod den værste Nød. Dertil kræves en fastere Organisation og større Midler, som kun Staten raader over. I Fattigvæsenet som i Skolevæsenet er det Statens Opgave at sørge for, at de mest elementære Betingelser ere tilstede. Det er ikke blot, fordi Staten derved indirekte sørger for Sikkerheden. Ligesaa lidt som den understøtter den ideelle Kultur for Sikkerhedens Skyld, ligesaa lidt er det af blot klog Beregning, at den organisereren Hjælp til de Fattige. Den træder til dér, hvor den yderste Nød er paa Færde, selvom den offentlige Sikkerhed ikke trues. Og ligesaa lidt som Enkeltmands Hjælp skal den Hjælp, Staten yder, være en Naadessag, men betragtes som en etisk-social Retfærdighedshandling. Ved at indrette et Fattigvæsen indrømmer den, at den har Noget at oprette. I en ideal Stat vilde der ingen Fattige være; at der gives dem, der mangle det til Livets Ophold Nødvendige, skønt de have Evne og Villie til at arbejde, vil stedse hænge sammen med Fejl i den sociale Organisation. Deraf følger dog ikke, som Fichte mente, at Fattigunderstøttelsen først og fremmest er Statens Sag og først i anden Række Enkeltmænds Sag. Statens Indgriben maa her, som paa andre Punkter, kun være den sidste Udvej, det nødvendige Supplement til de frie Kræfters Virksomhed. Den frie Filantropi faar netop den Opgave: saalænge som muligt at forebygge, at Staten maa gribe ind med sit tunge Apparat.

Fra to helt forskellige Sider er Statens filantropiske Virksomhed bleven angreben. — Man har i Statsfattigvæsenet fundet en slet Kommunisme, hvor Staten yder sin Gave uden at have tilstrækkelig Indflydelse paa Modtageren. Naar det ikke kan forbydes dem, der modtage Fattigunderstøttelse, at indgaa Ægteskab, bliver Fattigdommen jo forøget ved Statshjælpen. Man har derfor i Stedet for Fattigvæsenet forlangt et Statsassurancevæsen, i hvilket Arbejderne skulde være tvungne til at deltageSaaledes de tyske Nationaløkonomer Wagner og Schäffle. (Schönbergs Handbuch der polit. Oekonomie. 1. Ausg. II, p. 598. 615). — Smlgn. ovenfor XXVI, 14.. Men det er ikke let at forstaa, hvorledes man kan faa Folk til at assurere deres Fremtid, naar de Intet have til Underhold i Nutiden. Dette Forslag forudsætter altsaa, at den værste Nød allerede paa en eller anden Maade er afhjulpen. Men hvorledes dette Resultat skal kunne naas, er netop Vanskeligheden. — Fra en helt anden Side vil man have Staten holdt aldeles borte fra dette Omraade. Ligesaa stor og smuk en Ting den private Velgørenhed er, ligesaa fordærvelig en Ting anser man Statsvelgørenhed for at være. Kun den frie Menneskekærlighed — menerman — lader Velgørenheden blive udøvet med den rette Ansvarsfølelse, saa at man ikke ved at understøtte Uværdige fører Slægten til Tilbagegang istedetfor til Fremgang. Et Bureaukrati kan ikke

have den rette Ansvarsfølelse; det kommer ikke i det personlige Forhold til de Lidende. Desuden er det farligt at forøge Statens Magt; man skaber derved let Farer for den individuelle Frihed. En velgørende Despot bliver dog ved at være en Despot. Staten har blot den Opgave at sørge for Ret og Sikkerhed; i Staten kan ikke, som i Familien, Sympatien umiddelbart raadeSmlgn. Herbert Spencer: *The man versus the state* (London 1884), hvor denne Tankegang er gennemført i konsekvent Form. I andet Bind af *Principles of Ethics* (1893) (Chap. 7: Relief of the poor), hvor Vanskelighederne og Betænkelighederne ved al Filantropi skarpt fremhæves, mener Spencer dog, at Statsunderstøttelse af Fattige har en retfærdig Basis, da den Ret, forrige Tiders Livegne havde til at bruge Jorden, berøvedes dem i Tidens Løb af Godsejerne: Fattigloven er paa en Maade en Anerkendelse af den urgamle Ret til Jorden. Men Statshjælp er og bliver for Spencer »en Art social Opiumsæden«, som lindrer i Øjeblikket, men forværrer senere. Der behøves en Afvænningsperiode forat komme over til »Selvhjælps og personlig Godgørenheds sunde Tilstand«.. Hertil er at svare, at der næppe kan drages saa skarpe Grænser mellem Velgørenhed og Retfærdighed, som den anførte Tankegang forudsætter. Den sande Velgørenhed er selv en Retfærdighedsakt, og det er derfor rigtigt, at den danske Grundlov (§ 84) anerkender, at den Trængende har *Ret* til offentlig Understøttelse. Vel er Omsorg for Sikkerheden Statens mest elementære Opgave; men det udelukker ikke, at Staten kan træde hjælpende til med sin Organisation og sine Midler, hvor vigtige humane Formaal ikke kunne naas blot ved de frie Kræfters Virksomhed. Dersom vi paa egen Haand kunde sørge for vor Sikkerhed, vilde vi helst undvære Statsmagten; Grunden til, at vi kalde Staten til Hjælp, er paa alle Omraader væsentlig den samme: de frie Kræfters Utilstrækkelighed, en Utilstrækkelighed, der ikke mindst skyldes ufuldkommen Organisation. Faren er ganske vist ogsaa overalt den samme: nemlig den, at det System og den Magt, der stilles paa Benene, skal brede sig for meget paa de egentlige Formaals Bekostning. DenneFare existerer dog ogsaa, skønt naturligvis i mindre Grad, ved den organiserede frie Filantropi; den indtræder overalt, hvor det umiddelbare Forhold mellem Giver og Modtager giver Plads for et middelbart.

3. Hvor Staten virker, staar Tvang altid i Baggrunden, og en systematisk Fremgangsmaade anvendes, som ikke altid lader de individuelle, faktiske Forhold komme til deres Ret. I stor Maalestok viste dette sig i England ved Virkningen af den fra Dronning Elisabeths Tid stammende ældre engelske Fattiglovgivning. Dels ved Administrationens Magelighed, dels ved den for stærke Centralisation og Tilbøjeligheden til at behandle alle Tilfælde efter et abstrakt Skema, dels ved manglende Kontrol fra Skatteydernes Side opstod der de fordærveligste Forhold. Da Understøttelserne blev givne uden nærmere Undersøgelse, vænnedes de Fattige i Befolkningen til Ubetænksomhed og Ligegyldighed. De tænkte ikke paa den Dag i Morgen; de selv og deres Børn vilde jo i Nødstilfælde blive underholdte af det Offentlige, maaske endog faa det bedre end Mange af dem, der arbejdede haardt forat kunne udrede deres Andel af Fattigskatten. Ikke blot Ligegyldighed og Dovenskab, ogsaa Utaknemlighed og Egoisme avledes. Børn vægrede sig ved at hjælpe deres gamle Forældre og overlod det til det Offentlige. Demoralisationen blev saa stor, at Lordkansleren Brougham endog i det engelske Overhus kunde udtale, at de engelske Fattiglove vare den vigtigste Aarsag til Befolkningens sædelige Fordærvelse og Forbrydelsernes Tiltagen. Det blev dernæst (fra Slutningen af det 18. Aarhundrede) almindeligt, at der af Kommunerne ydedes et Tilskud til Arbejdslønnen, hvor denne var utilstrækkelig. Herved forvandledes Fattigunderstøttelsen egentligt til en Understøttelse af Arbejdsgiverne, som nu kunde presse Lønnen helt ned under det, der var nødvendigt til Arbejdernes Underhold!*Das Armenwesen. Frei nach Duchatel und Naville*. Von einem deutschen Staatsbeamten. Weimar 1837. p. 502 ff. — Gneist: *Das Selfgovernment in England*. 3. Aufl. p. 700 f. Den nyere Lovgivning (fra 1834 af) har søgt at raade Bod herpaa. Men det har stadigt vist sig at være vanskeligt at afgøre, hvorTrangen virkeligt er tilstede og hvor ikke. Man indførte i England den saakaldte »Arbejdshusprøve« (workhouse test), idet man mente, at arbejdsdygtige Mennesker, der ikke vilde finde sig i det Arbejde, det Offentlige paalagde dem som Betingelse for Understøttelse, derved godtgjorde, at de ikke vare virkeligt trængende. Men et saa mekanisk Middel blev kun nødvendigt, fordi der ikke anvendtes tilstrækkelig DecentralisationSmlgn. Gneist anf. Skr. p. 740: »Naar man ved Vurderingen af Nøden og Fastsættelsen af de rette Midler til at afhjælpe den mangler den Forstaaelse, som en Nabo kan have, og som forudsætter personligt og stedligt Bekendtskab, som det kun kan findes i levende Kommunalforbindelser, saa kommer man til den

skematiske workhouse test paa Humanitetens Bekostning og til sædelig Fornedrelse for de arbejdende Klasser. Det faktiske Spørgsmaal om Nødens Grund kan kun afgøres i en levende Kommunalforbindelse ved Kommunens Medlemmer; dersom noget Saadant mangler, saa kommer den forsørgende Statsmagt til den mekaniske workhouse test af samme Grund som den straffende Statsmagt en Gang kom til Pinebænken«. Smlgn hermed Bosanquets ovenfor (1) omtalte Sætning: Charity for us means neighbourly service.. I de mindre Kredse (Kommuner og endnu snevrere Naboforhold) er der Mulighed for personligt Kendskab til alle de enkelte Individer, og Staten bør derfor saa meget som muligt overlade Understøttelsens Fordeling til saadanne Kredse. I denne Retning gaa ogsaa de nyere Ordninger af denne Sag. Her er endnu mere end paa andre Omraader Selvstyrelsen den eneste Ordning, der kan føre til Maalet. Hvor de mindre Kredse have Selvstyrelse, kan hvert enkelt Tilfælde blive behandlet efter dets individuelle Beskaffenhed. I »Elberfeldersystemet«Löning: *Armenpflege und Armenpolizei*. (Schönbergs Handbuch. 1. Ausg. II), p. 588. 601 f. — Ifølge Henderson (*Introduction*. p. 164) er Elberfeldersystemet tildels opstaaet med den af Chalmers i Skotland grundlagte Fattigpleje som Forbillede. »The friendly visitor« er i Chalmers' System den gode Nabo, der bringer Hjælp og Raad i Nøden og sætter Livet i Gang, hvor det truer med at gaa istaa. er man gaaet saa vidt i Decentralisation og Individualisering, at enhver Medhjælper kun har med fire Familier at gøre. Deres Forhold kan han da grundigt lære at kende, og det bliver tillige muligt for enhverBorger at overtage det kommunale Æreshverv som Medhjælper, da hans Tid ikke tages saa stærkt i Beslag derved. Ved en saadan Ordning nærmer Statsfilantropien sig mere og mere de private filantropiske Organisationer. Den virker bedst, hvor den samvirker med disse. Gennem en Række af Overgangsformer afkortes den store Afstand mellem det personlige Forhold og den upersonlige Statsindgriben.

C. STATEN.

XXXVI. FOLK OG STAT.

1. Naar man vil stille Staten i skarp Modsætning til Familien og det frie Kultursamfund, er det den tvingende Magt, som tydeligst karakteriserer den. Men det er ogsaa kun, hvor hin Modsætning skal fremstilles i sin yderste Skarphed, at dette Moment træder saa stærkt frem. Magten staar stedse i Baggrunden; men hvor den er det eneste sammenholdende Baand, er Staten sin Opløsning nær. Statens Væsen træder først frem for os i sit hele Omfang, naar vi se, at den formaar at vække Følelser og Motiver, der endog kunne besejre dem, som Familieforhold og Kulturformaal vække: som naar den Enkelte ofrer ikke blot sit eget Liv, men ogsaa Hensynet til sin Families Tarv i Statens Tjeneste, og naar Kunstneren og Videnskabsmanden underordne deres Fags Interesser under Fædrelandets Tarv. Saadanne Følelser kan Staten kun vække, fordi dens Bestaaen og dens Virksomhed ere nødvendige Betingelser for Opnaaelsen af store almenmenneskelige Formaal. Dette har allerede vist sig i det Foregaaende, idet baade Undersøgelsen af Familien og af det frie Kultursamfund førte til at paapege Opgaver, som kun Staten kunde løse. Forsaavidt have vi allerede i det Foregaaende forudsat et bestemt Begreb om Staten,som det nu gælder nærmere at udvikle saaledes, at baade Modsætningen mellem Staten og de andre Samfundsformer og den nøje Sammenhæng mellem dem kan finde sin Begrundelse. En Undersøgelse af Forholdet mellem Folk og Stat vil tjene dette Øjemed.

3. Ved Omtalen af Familien og det frie Kultursamfund som selvstændige sociale Livsformer have vi set bort fra, at de i Virkeligheden stedse forekomme i en bestemt historisk og national Sammenhæng. Paa de mest primitive Udviklingstrin er der ingen skarp Grænse at drage mellem Familie, Kultursamfund og Stat. I Flokken eller Stammen, saaledes som den fremtræder paa tidlige Udviklingstrin, hersker Blodets Baand, selvom det ikke er det eneste, der forbinder. Den primitive Flok er tillige et Kultursamfund, forsaavidt der paa dette Trin idethele er Tale

om Kultur. Arbejdet øves i Fællesskab, og hvad man besidder, ejes af Flokken i Fællesskab. Den ideelle Kultur er repræsenteret af Troen paa Stammens Guder. Og Flokken er endeligt en lille Stat, idet den samler sig til fælles Modstand mod ydre Fjender, og idet Familiefaderen eller Høvdingen ogsaa indadtil udøver Magt forat holde de Genstridige i Tømme. — Det gaar her som overalt: de skarpe og tydelige Forskelle fremkomme først i Løbet af Udviklingen og gøre sig ikke gældende fra først af.

En Flok er ikke et Folk, men bliver først dertil, naar der udvikler sig en mere bevidst Følelse af Fællesskab, end der kan være tilstede, hvor man ligesaa hurtigt splittes ad i smaa Grupper, som man i Nødens Stund samles til gensidig Bistand. En sammenhængende Erindring og Tradition er en Forudsætning for et Folks Tilbliven. Gennem fælles Skæbne og fælles Virksomhed opstaar enhver fælles Følelse (smlgn. XIII, 3 o. fl. St.), ogsaa Nationalfølelsen. Den fælles Skæbne og den fælles Virksomhed betinges først og fremmest ved, at Alle bo og bygge i det samme Land. Dettes Beskaffenhed betinger Arbejdets fælles Natur saavel som de fælles fysiske Tilskikkelser, fælles Stemninger overfor Naturen, fælles Frygt og fælles GlædeOm Betingelserne for Dannelse af et Folk se Spencer: *Principles of Sociology*. II. p. 265—287 (Political integration).. Selv et

Nomadefolk har dog sine Pladser, til hvilke det fra Tid til anden vender tilbage, saa at der bliver Sammenhæng i dets Erindringer. Har det ingen anden fast Besiddelse, saa har det dog Fædrenes Grave, til hvilke det føler sig knyttet, og om hvilke det kredser som om et CentrumSmlgn. Herodot IV, 127, hvor Skyterne vægre sig ved at indlade sig i Kamp med Perserne, da de ikke have Byer eller dyrket Land at forsvare; kun da ville de kæmpe, hvis Perserne finde deres Fædres Grave og ødelægge dem. — I første Mosebog Kp. 23 køber Abraham, der ellers lever som Nomade, sig et Stykke Jord for deri at begrave Sara.. Det er ligegyldigt, hvad der fra først af har ført Flokken sammen, — om den er opstaaet ved Nedstamning fra samme Familie, eller ved Sammenslutning af flere omvankende Individer, eller ved at en stærkere Flok underlagde sig en svagere. Hovedsagen er, at der kommer et saadant Samliv i Gang, at et fælles Tanke- og Følelsesliv udvikler sig under fælles Skæbne og fælles Virksomhed. Det fælles Sprog er selv ofte først et Produkt af dette Samliv, og det er først paa højere Udviklingstrin, at det kan komme til at spille en afgørende Rolle. Sproget er ikke altid det Afgørende. Det schweiziske Folk er et Exempel paa, at Nationalfølelsens og Sprogets Grænser ikke behøve at falde sammen; Hovedsagen er, at der udvikler sig en Fællesbevidsthed, og dertil behøves blot en fælles Historie.

Gennem fælles Skæbne og fælles Virksomhed udvikle sig de for en Menneskegruppe fælles Vaner og Sæder. Livet former sig uvilkaarligt paa en vis bestemt Maade og i visse bestemte Retninger. Disse uvilkaarligt dannede Former virke saa igen bestemmende for Fremtiden, og det ikke blot paa ubevidst Maade, men ogsaa gennem mere eller mindre bevidst Trang og Følelse. Der føles en Trang til at foretage samme Handling paa samme Vis under samme Forhold. Dyrkning af Jorden, Jagt og Krig, Klædning og Vaaben, Ægteskabs Indgaaelse, Opdragelse, Gudsdyrkelse, Hævn og Nydelser — Alt ordnes og øves ikke saa meget efter, hvad man ved Overvejelse finder hensigtsmæssigt og fornuftigt, som efter den Maade, hvorpaa Fædrene have ordnet og øvet det. Et Brud derpaa eller enHindring deri kan vække en lignende Lidenskab, som et Dyr føler, naar det hindres i at foretage en instinktmæssig Handling. Der føles Forargelse over den, der vil indføre ny Sæd, og en med Forargelse blandet Forundring er den Følelse, hvormed man iagttager andre Menneskegruppers Sæder og Skikke. — Det er — saaledes kunne vi ogsaa udtrykke os — den fælles positive Moralitet (se I, 2), som i Forbindelse med de fælles Erindringer gør en Menneskegruppe til et Folk.

3. Til fuld og klar Bevidsthed kommer Nationalfølelsen først ved Sammenstødet med og Forargelsen over det Fremmede. Det er en psykologisk Lov, at der maa en mere eller mindre stærk Kontrast til, forat en Bevidsthedstilstand skal faa sin bestemte, udprægede Karakter. Historien viser da ogsaa, at Nationalfølelsen kun har kunnet virke forenende ved at virke sondrende: den har forenet ved den Bevidsthed om fælles Ejendommelighed, som især vaktes ved fælles Følelse af Forargelse, Foragt eller Fjendskab overfor det Fremmede.

Det er fra først af Mere end en æstetisk Antipati, der virker. Alt Fremmed og Ukendt kan paa primitive Trin vække Frygt eller Had, fordi det kan bringe Fare for Liv, Besiddelse og Frihed. Man sætter sig i hvert Tilfælde

for en Sikkerheds Skyld i Forsvarstilstand. Men selvom Frygten bortfalder, vedligeholder Antipatien sig. Fra den nationale Selvfølelses Standpunkt fælder man en skarp Dom over det Fremmede. Det er to etiske Systemer, som her i Kød og Blod staa overfor hinanden, og en Mægling eller Forsoning kan kun ske gennem en historisk Udvikling, der medfører Fællesskab i Skæbne og Arbejde. Der hører længere Tids roligt Samliv til forat opdage, at det Fremmede har sin ejendommelige Værdi. Det er en Udvidelse af Sympatien og en Udvidelse af Forestillingerne, som maa gaa for sig.

Sin hele Brynde kan Nationalfølelsen kun have, hvor den fremtræder med Instinktets Styrke og Blindhed. Den har været en mægtig historisk Kraft. Den har gjort Historien til en stor Krigshistorie, men netop ved at volde Krigen har den virket sammenholdende og koncentrerende. Krigen medfører de mest indgribende fælles Erfaringer for hele Gruppen. Fælles Fare og Frygt, fælles Spænding ogHaab, fælles Nederlag og fælles Sejre, alt dette binder sammen med det stærkeste Kit. Og dertil kommer, at paa den instinktive Nationalfølelses Trin staar alt paa ét Kort: det gælder i Kampen alle Livets Goder paa én Gang; besejres man, maa man være beredt paa at miste Frihed, Ejendom, maaske Livet selv; ja endog Guderne mister man, idet de Sejrendes Guder fortrænge dem. Det gælder at være eller ikke være. I Aischylos' Tragedie*Perserne* raabes der fra græsk Side, da Salaminerslaget begynder: »Hellenersønner, befrier Eders Fædreland, Eders Børn og Hustruer, de fædrene Guders Boliger og Fædrenes Grave! Kampen gælder nu Alt!« — Anderledes naar Udryddelseskrigenes Tid er forbi. Selve Krigen føres med større Humanitet, og det er ikke længere alle Livets Goder, der staa paa Spil. Der gives et almenmenneskeligt Samfundsliv, som rækker udover de nationale Forskelligheder, og Modsætningen mellem vor egen Nationalitet og den fremmede falder ikke længere sammen med Modsætningen mellem Godt og Ondt. Vil da ikke Nationalfølelsen engang have udspillet sin Rolle som mægtig historisk Drivkraft, og vil ikke den etiske Betydning, den har haft, være forbi? Den synes at maatte mangle tilstrækkelig Næring og derfor heller ikke at ville kunne bevare tilstrækkelig Energi.

4. Nationalfølelsen har det fælles med enhver Følelse, der nærmer sig Instinktet, at den ikke fremkaldes ved den Værdi, som i og for sig kan tillægges det, hvortil den er knyttet. Vi elske ikke vort Land og vort Folk, fordi vi anse dem for de bedste, smukkeste, rigeste og bedst udstyrede; men vi elske dem først og fremmest, fordi det er *vort* Land og *vort* Folk. Det er en rent subjektiv, ikke en objektiv Vurdering, der anstilles i Nationalfølelsen. Paa naiv Maade giver dette sig Udtryk i de Superlativer, hvormed vi udstyre det, vi elske; disse Superlativer ere Udtryk for Følelsens Inderlighed og Styrke, men ikke for en objektiv Undersøgelses Resultat. Vi kunne endog meget godt indrømme, at andre Lande og Folk besidde en større objektiv Fortræffelighed; den Mangel have de dog altid, at de ikke ere *vort* Land og *vort* Folk: »skønnere de er maaske, ak, men det er ikke de«. Det gaar her som med Selvopholdelsen: vi opholde Livet, først og fremmest fordi det er*vort* Liv, ikke fordi vi have undersøgt det og fundet det at være et udmærket Liv. Paa denne dens halvt ubevidste, instinktmæssige Karakter beror det, at Nationalfølelsen kan bevares, selvom Horisonten udvides og Antipatien overfor det Fremmede falder bort. Med den skarpe Kontrast til det Fremmede falder ikke nødvendigvis den inderlige Følelse ved det Hjemlige bort. Og kun i det Hjemlige have vi et fast Tilhold og et Grundlag, udfra hvilket vi kunne orientere os i VerdenI min Afhandling *Nationalitet og Kultur* (Tilskueren 1895) har jeg beskrevet Nationalfølelsen som Genkendelsesfølelse og som Fællesskabsfølelse og tillige betonet, at ved ethvert dyberegaaende Arbejde maa de nationalt bestemte Elementer i Personligheden virke med..

Den fremskridende Kultur forøger vel Enheden og Fællesskabet i Menneskeslægten, men den aabner ogsaa Blikket for de ejendommelige Nuancer og Forskelligheder. Hvert Folk tager Livet paa sin Maade, og derved bliver Livet rigere og mangfoldigere for den, der ser paa det med sympatisk Forstaaelse. Barbaren tramper det Fremmede ned, fordi han ikke forstaar det, og er der Fare for de nationale Ejendommeligheder, saa er det snarere, fordi der er for meget Barbari i Verden, end fordi der er for megen Kultur. Den ene Nation har endnu ikke ret indset Nødvendigheden af, at den anden skal existere. Den fremskridende Kultur aabner baade Blikket for de forskellige Folks Ejendommelighed og giver det enkelte Folk større Lejlighed til at yde sit Bidrag til den fælles Udvikling.

Ligesom Familien og det frie Kultursamfund ere naturlige Mellemled mellem Individet og Staten, saaledes ere Nationaliteterne naturlige Mellemled mellem de enkelte Individer og hele Slægten. Det Almenmenneskelige hindres derved ikke i sin Udvikling; tværtimod bliver det derved rigere og mangfoldigere.

5. Staten er det organiserede Folk. Staten forudsætter en saadan Organisation, at Folket kan optræde som Enhed udadtil, og at ogsaa dets indre Anliggenders Ledelse og Ordning frembyder en vis Enhed. Man kan ikke paapege noget bestemt Punkt, hvor Staten bliver til. Allerede Familien og Flokken kunne have en vis Organisation, saa de baade gøre Modstand mod ydreAngreb og ordne Forholdet mellem deres Medlemmer. En stor Familie er allerede en lille Stat.

Ved den fastere Organisation, som Staten forudsætter, vinder Folket den samme Fordel, som Dyreorganismen vinder ved at have et Nervesystem. I Planten føres der et yppigt organisk Liv; Stofskifte, Væxt og Forplantning gaa for sig med stor Energi. Men kun, hvor et Nervesystem forbinder Organismens Dele, kan denne optræde aktivt og med samlet Kraft overfor Omverdenen, rette sin Virksomhed mod bestemte Punkter og bestemmes ved Hensyn til, hvad der ligger langt udover de umiddelbare Omgivelser. Uden Statsorganisation fører Folket et Planteliv. Der kan udvikle sig en vis Kultur; materiel Virksomhed, Tanke- og Følelsesliv kunne til en vis Grad udfolde sig; men det Hele har Tilfældighedens og Spredthedens Præg. En videre Udvikling er betinget ved Koncentration og fast Sammenhæng af Alt, hvad der hører til Folket. I Kampen for Tilværelsen bliver en saadan Koncentration af den største Betydning. Et Rige, som er splidagtigt med sig selv, kan ikke bestaa. Krigen har derfor til alle Tider været en Aarsag til fastere Organisation. Dog er det kun paa de mest elementære Trin, at Koncentrationen overfor ydre Fare er det herskende Hensyn. Den Organisation, som først tilvejebringes forat møde ydre Modstand, anvendes naturligt til at hjælpe og beskytte alle de Interesser og Formaal, som Folkets Liv omfatter. Der gives to Typer af Statsliv, en, som overvejende er bestemt ved Nødvendigheden af Magtudfoldelse udadtil, og en anden, som væsentligt bestemmes ved Hensynet til det indre Liv i Folket selvSpencer: *Principles of Ethics*. II. p. 181—187.. Saalænge en Stat maa kæmpe for Tilværelsen overfor andre Stater, vil den første Type være overvejende; saa snart fredeligere Forhold indtræde, vil den anden Type udvikle sig. Det vil være let at se, hvilken af de to Typer der vil være heldigst for en sund Udvikling af materiel og ideel Kultur.

Allerede paa de primitive Udviklingstrin er der Noget, som er stærkere end den blotte Magt og tager den i sin Tjeneste. Det er de uskrevne Love, som indeholdes i Folkets Sædvaner.(Smlgn. 2). Ordningen af Folkets Forhold kan aldrig ske blot gennem Magtbud. Selve Magthaverne ere i deres Indre mere eller mindre betagne af Frygt eller Ærefrygt overfor det Overleverede. Ingen Magthaver staar saaledes over sin Tid, at han ikke har sine Forbilleder og Præcedenser, han følger. I saadanne Forbilleder og Præcedenser have vi den primitive Form for *Retten*.

Vi have saaledes forskellige Momenter i Statens Begreb. Magten er Statens sidste Middel og Fundament; Retten er den Norm, som bestemmer Magtens Anvendelse; og Kulturen er det Formaal, som den af Retten ledede Magtanvendelse skal tjene. Og ved alle disse Momenter bliver endnu Spørgsmaalet om Statens etiske Betydning at opkaste.

XXXVII. RET OG MORAL.

1. Hvor Retten kun bestaar i de Sædvaner og Overleveringer, der uvilkaarligt beherske Livet, gør Modsætningen mellem Moral og Ret sig ikke gældendeJeg bruger her Udtrykket Moral til at betegne den praktiske Etik. Ved Ordet Etik tænker man let udelukkende paa en teoretisk Lære.. Ved Ret forstaa vi paa vort moderne Standpunkt Indbegrebet af de i bestemte Kundgørelser udtalte Regler for Magtens Anvendelse, medens vi ved Moral forstaa det, der kundgøres for os af Samvittigheden i vort Indre. Men en saadan skarp Modsætning mellem et Ydre og et Indre, mellem ydre Magt og indre Følelse er først Frugt af en lang Udviklingsgang. Der er oprindeligt ingen Forskel mellem Sædvare, Tradition, Ret, Moral og Religion. Der gør sig en Trang gældende til at behandle

lignende Tilfælde paa lignende Maade. At Noget én Gang er gaaet for sig paa en vis Maade, er Grund (Smlgn. 2). Ordningen af Folkets Forhold kan aldrig ske blot gennem Magtbud. Selve Magthaverne ere i deres Indre mere eller mindre betagne af Frygt eller Ærefrygt overfor det Overleverede. Ingen Magthaver staar saaledes over sin Tid, at han ikke har sine Forbilleder og Præcedenser, han følger. I saadanne Forbilleder og Præcedenser have vi den primitive Form for *Retten*.

Vi have saaledes forskellige Momenter i Statens Begreb. Magten er Statens sidste Middel og Fundament; Retten er den Norm, som bestemmer Magtens Anvendelse; og Kulturen er det Formaal, som den af Retten ledede Magtanvendelse skal tjene. Og ved alle disse Momenter bliver endnu Spørgsmaalet om Statens etiske Betydning at opkaste.

XXXVII. RET OG MORAL.

1. Hvor Retten kun bestaar i de Sædvaner og Overleveringer, der uvilkaarligt beherske Livet, gør Modsætningen mellem Moral og Ret sig ikke gældendeJeg bruger her Udtrykket Moral til at betegne den praktiske Etik. Ved Ordet Etik tænker man let udelukkende paa en teoretisk Lære.. Ved Ret forstaa vi paa vort moderne Standpunkt Indbegrebet af de i bestemte Kundgørelser udtalte Regler for Magtens Anvendelse, medens vi ved Moral forstaa det, der kundgøres for os af Samvittigheden i vort Indre. Men en saadan skarp Modsætning mellem et Ydre og et Indre, mellem ydre Magt og indre Følelse er først Frugt af en lang Udviklingsgang. Der er oprindeligt ingen Forskel mellem Sædvare, Tradition, Ret, Moral og Religion. Der gør sig en Trang gældende til at behandle lignende Tilfælde paa lignende Maade. At Noget én Gang er gaaet for sig paa en vis Maade, er Grundnok til, at det næste Gang skal gaa for sig paa samme Maade. Tocqueville har endog ment at iagttage, at der hos Pariserne har udviklet sig en vis Sæd og Skik, efter hvilken de opføre sig under og efter de Revolutioner, de gøre.*Souvenirs* (Paris 1898) p. 105: Il s'est formé parmi nous une espèce de moralité particulière en désordre, et un code spécial pour les jours d'émeute. D'après ces lois exceptionelles, le meurtre est toléré, la devastation est permise, mais le vol est sèvérement défendu. Selv her har altsaa Gentagelse og Vane virket! — Som allerede bemærket, er det ikke en rent ubevidst Vane, her raader. I Trangen til at følge de én Gang banede Veje virker ogsaa Ærefrygt for Fortiden og for de dunkle Magter, fra hvilke de raadende Skikke og OverleveringerVi mangle paa Dansk et Ord, som ganske udtrykker, hvad der ligger i det tyske »Sitte«. »Sitte« er forskellig fra Vane ved, at den fremtræder som normerende for Bevidstheden, medens ved Vanen ingen tydelig Bevidsthed behøver at gøre sig gældende. Der er ved »Sitte« et indre, subjektivt Moment, som kan mangle ved Vanen, der nærmer sig den rene Reflexbevægelse. — Smlgn. den fortrinlige Udvikling af Begrebet »Sitte« hos Jhering: *Der Zweck im Recht*. II, p. 19—41. Det defineres her som »verpflichtende Gewohnheit«. udledes. Disses første Udspring skjuler sig i det Ubekendte; derved faa de en hemmelighedsfuld Karakter. Og da de indeholde Summen af de Erfaringer, Forfædrene have gjort i Livets forskellige Forhold, afgive de ofte en bedre Rettesnor end Individets egen mere begrænsede Indsigt.

Hvor disse uskrevne Love optegnes og bekendtgøres, træder Statsmagten bestemtere frem som den, der hævder og gennemfører Lovene, og disse faa nu Karakteren af udtrykkelige Villiestilkendegivelser, af almindelige Regler for Handlen. Retten er nu ikke længere Indbegrebet af Folkets uvilkaarlige Normer, men er den herskende Magts Villie. I Modsætning til Statsmagten staa de enkelte Individer med deres personlige Overbevisning, og her kan det da komme til en Konflikt mellem Retten og Moralen. De ere ikke længere forenede i Overleveringen, men hvad Retten byder eller tillader, forbyder maaske Moralen, og hvad denne byder, forbyder maaske Retten. Der kan her opstaa en Konflikt, som ofte faar en tragisk Udgang.Samfundet maa hævde sin Retsorden, og Individet maa hævde sin Overbevisning, maa »adlyde Gud mere end Menneskene«Smlgn. *Platons Apologi*. Kap. 17. — *Apostlenes Gerninger* IV, 19: V, 29. — Jurister holde ikke af at tænke sig den Mulighed, at den Enkelte kan have etisk Ret overfor »Retten«. Selv A. S. Ørsted siger: »Enhver er pligtig at underordne sin private Mening

den, som ligger til Grund for Lovene. Idetmindste maa han af enhver offentlig Myndighed betragtes som pligtig dertil«. (*Om de første Grundsætninger for Straffelovgivningen*. — Eunomia II, p. 202). — I *den danske borgerlige Straffelov* § 42 tales der om »den urigtige Formening, at den ved Loven forbudne Handling efter Samvittighedens eller Religionens Bud er tilladt eller endog befalet«, og det synes altsaa, som om det slaas fast, at Uretten altid maa være paa den Enkeltes Side. Saa er Ørsted forsigtigere, naar han blot hævder, at den offentlige Myndighed nødvendigvis maa betragte Sagen paa denne Maade. Lovens Affatter synes at have villet tilsløre Muligheden af en virkelig Konflikt. Men denne Mulighed er stedse til Stede, saasnart der overhovedet kan gøres Forskel mellem Ret og Moral.. Den Enkelte har her ikke Andet at gøre end at appellere fra den nuværende Retsorden til Fremtidens paa bedre Grundlag byggede Retsorden. — Men saadanne Konflikttilfælde maa ikke være bestemmende for Fastsættelsen af Forholdet mellem Ret og Moral idethele. Ret og Moral have historisk udviklet sig af en fælles Rod, og de blive kun i Undtagelsestilfælde helt fremmede for hinanden.

2. Naar det primitive Udviklingstrin, hvor Forskellen mellem Ret og Moral endnu ikke træder frem, forlades, og naar Retten udvikles som et særligt Omraade for sig, saa er det især fire Punkter, ved hvilke den viser sig at være forskellig fra Moralen: den støtter sig til ydre Tvang; den angaar kun den ydre Handling; den er mere universel; den er mere elementær.

a) En moralsk Handling maa være udsprungen af den Handlendes egen indre Følelse og Villie. Men Retshandlingen kan fremtvinges ved ydre Magt, ligegyldigt, om den Handlendes Sind stemmer med den eller ikke. *Muligheden af Tvang* er Rettens ydre Kendemærke. Retsordenen kundgør sig ved fysisk Magt, medens den moralske Verdensorden er en indre. Sanktionen er ved Retten en ydre, ved Moralen en indre. (Smlgn. IV, 5-6).b) Hermed hænger det nøje sammen, at Retten blot fordrer *ydre Handling*. Sindelaget og Villien bryder den sig ikke om; dem kan den ikke ramme. For den rent etiske Vurdering kan derimod den ydre Handling ofte blive af forsvindende Betydning i Forhold til de Motiver, som have ført til den. Disse Motiver kunne være højst betænkelige, skønt den ydre Handling i og for sig ikke er fordærvelig; og de kunne være anerkendelsesværdige, skønt den ydre Handling i og for sig er forkastelig.

c) Derfor kan Retten ogsaa kun angaa saadanne Forhold, i hvilke *det Samme med saa stor Tilnærmelse som muligt kan fordres af Alle*. De store individuelle Forskelligheder træde mere frem i Sindelag og Motiver end de i ydre Handlinger. Mennesker af samme Folk ligne hverandre mere i deres Færd end i deres Tankegang. Handlingen er ikke saa individuel som Sindelaget.

d) Og hvad der saaledes kan og maa fordres af Alle, og som kan gøres, ligegyldigt hvilke Motiverne ere, og derfor ogsaa kan fremtvinges ved Magt, — det kan kun være visse *elementære* etiske Handlinger, det vil sige, Handlinger, som gaa ud paa Opretholdelse af de allermest nødvendige Betingelser for menneskeligt Samliv. Retten tenderer stedse — eller bør stedse tendere — mod et Minimum. Det ligger allerede deri, at Tvangen altid er et Onde og derfor, i Kraft af Velfærdsprincipet, bør indskrænkes til det mindst Mulige, det Uundværligste. Retten skal ved sine strenge Bestemmelser fastsætte de Grænser, ned under hvilke Menneskets Handlen ikke maa synke, men over hvilke den kan hæve sig saa højt, den formaar.

3. Retsordenen er en af Menneskene dels uvilkaarligt dels vilkaarligt tilvejebragt Naturorden. Skønt den er forskellig fra den etiske Orden, virker den dog som Forberedelse og Grundlag for denne. Den øver dels en indirekte dels en direkte Opdragelse. Indirekte virker den ved at kue alle Forsøg paa at sætte sig ud over de nødvendigste Betingelser for menneskeligt Samliv. Derved hæmmes efterhaanden de Tendenser, som stride mod disse Betingelser. Direkte opdrager den ved at afgive en fast Ramme, indenfor hvilken de frie Kræfter trygt kunne røresig. Den betinger en Følelse af Sikkerhed og Stadighed, uden hvilken enhver højere Bestræbelse bliver umulig.

Men Sammenhængen mellem Ret og Moral er langtfra udtømt hermed. Den Opgave at hævde Retten ved Magten tilfalder naturligt dem, der raade for Samfundets samlede koncentrerede Magt. Den etiske Berettigelse og Nødvendighed af denne Magtanvendelse beror paa, at det Heles Tarv staar over den Enkeltes Lyster. Det er den

samme Forudsætning, som gælder for enhver Etik, der ikke hylder Øjebliksstandpunktet eller det individualistiske Standpunkt. Det er en etisk Opgave at hævde de Grundbetingelser, uden hvilke Samfundslivet ikke kan udvikle sig. Der maa nødvendigvis sættes Skranker for de enkelte Individers Trang til at brede sig i Tilværelsen, dersom et Samfundsliv skal være muligt. — Ikke blot ved sine Virkninger, men ogsaa ved den Forudsætning, hvorpaa den bygger, faar den ved Magt hævdede Ret altsaa en etisk Karakter.

Trods den stadige Mulighed for en Konflikt mellem Ret og Moral, er Retten dog stedse etisk betinget og Retsordenen en Del af den etiske Orden. Netop dette er det, som giver en saadan Konflikt dens tragiske Karakter. Det er et Sammenstød af etiske Magter, eller rettere af Magter, der hver for sig maa gøre Fordring paa etisk Myndighed, — ti naar der finder et Sammenstød Sted, maa en af Parterne have mistet sin etiske Karakter. Hvilken af dem der i det enkelte Tilfælde har forskertset sin Myndighed, det er netop det store Spørgsmaal. Er det min Samvittighed, som, naar den strider mod en gældende Ret, blot er et Hjernespind, eller er det Lovbuddet, som, naar den strider mod min Samvittigheds klare Udsagn, blot er en vilkaarlig og uforsvarlig Fordring? Den sidste Afgørelse vil i alle Tilfælde ligge i den Enkeltes Samvittighed; ti Samvittigheden dømmer Alt, ogsaa sig selv (IV, 3). Vælger jeg at bøje mig for den positive Ret, maa jeg ligesaa vel kunne forsvare det for min Samvittighed, som hvis jeg vælger at bryde den positive Ret.

Goos, hvis Udvikling af Forholdet mellem Ret og Moral for mig har været meget lærerig, udtaler*Almindelig Retslære* I, p. 47., at den positive Ret

kun forspilder sin etiske Berettigelse, »naar et under Rettens Navn raadende Despoti steg til en saadan Højde, at det fra Sædelighedsideens Standpunkt kunde siges, at ingen Ret var bedre end en saadan Ret«. Grænsen for Rettens Uret overfor Moralen synes dog her at være afstukken for snevert. Ikke blot hvor Despotiet, men ogsaa hvor Trægheden hersker i Rettens Navn, kan en positiv Retsbestemmelse miste sin etiske Karakter. En positiv Lov kan staa i Vejen for en Ordning, den etiske Lov kræver, og det er ikke sagt, at den etiske Fordrings Fyldestgørelse kan vente, til den gældende Ret ad den i Statens Love foreskrevne Vej afløses af en bedre Ordning. Ved enhver gavnlig Reformation og Revolution sker der et etisk Gennembrud, som sprænger den positive Lovs Skranker. Under sædvanlige Forhold kunne de etiske Fordringer paa stille og jevn Vis faa Afløb over i den positive Rets Former; men der kan være opsamlet en saadan etisk Spændkraft, at et pludseligt Gennembrud bliver nødvendigt. Ikke blot altsaa, naar den positive Ret staar meget lavt, men ogsaa naar den etiske Fordring staar meget højt, vil Konflikten komme, og komme som en etisk Nødvendighed.

4. Hvor bestemt Forskellen mellem Ret og Moral gør sig gældende, naar et højere Udviklingstrin er naat, kan ses af, at man netop fra et alvorligt etisk Standpunkt har villet hævde, at Ret og Moral slet ikke have nogen fælles Rod, og at Retten ikke har nogen etisk Karakter. Kant og Fichte opfattede Retten som en rent ydre Ordning, der nødvendigvis maa være til Stede, naar selvstændige Væsener skulle leve sammen. Den ene Persons Frihed maa indskrænkes saaledes, at den anden Persons ligesaa store Frihed bliver mulig. Men Retten fastsætter kun en *ydre* Ordning, forbyder *faktiske* Overgreb paa Andres Frihed. Retten fordrer blot *Legalitet*, ydre Overensstemmelse med de for flere Personers Samliv gældende Regler. Etiken fordrer derimod *Moralitet*, indre Tilslutning til den erkendte Pligt. Ligesaa lidt som den gode Villie har Noget at gøre paa Rettens Omraade, ligesaa lidt har Legaliteten som saadan nogen etisk Betydning.

Fichte har gjort det mest karakteristiske Forsøg paa atbegrunde Retslæren som en selvstændig, af Etiken aldeles uafhængig Videnskab. Rettens Princip forudsætter blot den Beslutning hos et Individ, at det vil leve sammen med andre Individer. *Hvorfor* Individet fatter denne Beslutning, om det sker af etiske eller af ikke-etiske Grunde, vedkommer ikke Retslæren. Med den, der ikke vil leve sammen med andre Individer, har Retslæren Intet at gøre; intet af dens Argumenter gælder overfor ham. Men foreligger der en Beslutning af nævnte Indhold, saa viser Retslæren, at den kun kan gennemføres, naar Individet er villigt til at indskrænke sin Frihed. Har man sagt A, maa man ogsaa sige B, og vil man ikke sige B, maa man ogsaa lade være at sige A: den, der ikke vil indskrænke sin Frihed, kan ikke leve sammen med andre Individer. Vi komme altsaa — siger Fichte — til Retten, uden i mindste Maade at forudsætte Moralen. — Men dertil kommer endnu, at Moral og Ret kunne stride mod

hinanden. Den moralske Lov forbyder mig at tage den Fattiges sidste Lam, naar han ikke kan betale sin Gæld til mig; men den juridiske Lov tillader mig det. Hvorledes kan en saadan Tilladelse have nogen etisk Begrundelse? Af en fælles Forudsætning kan der ikke udspringe to hinanden modstridende SlutningerJ. G. Fichte: *Grundlage des Naturrechts*. Jena und Leipzig 1796. Einleitung § 2 og Erstes Hauptstück § 4. — Før Fichte havde Anselm Feuerbach udtalt en lignende Teori, dog ikke i saa gennemført en Form. (Smlgn. A. v. Feuerbach: *Biographischer Nachlass*, I. p. 23)..

Hertil er for det Første at sige, at Retsordenen meget godt kan have etisk Betydning, fordi den hævdes ved ydre Tvang, og fordi Individet allerede af rent egoistiske Motiver ledes til at anerkende den. Naar Retten hævder de mest elementære etiske Fordringer, er det intet Under, at den slaar Noget fast, som man ogsaa fra helt andre Standpunkter end det egentligt etiske kan erkende for nødvendigt. Sikkerhed, Orden og fast Organisation kunne godt være etiske Fornødenheder, fordi de ogsaa ere egoistiske Fornødenheder. De faa etisk Værdi ved det, der kan udfolde sig paa Grundlag af dem, og de udspringe af Velfærdsprincipet ligesom alle etiske Fordringer.Hvad dernæst Muligheden af en Konflikt angaar, er der intet Underligt i, at en saadan kan opstaa, da de rent elementære etiske Fordringer nødvendigvis maa være rummeligere og lavere end de højere Fordringer, der ikke kunne hævdes ved ydre Magt. Min Pligt sætter snevrere Grænser for min Handlefrihed end min juridiske Ret. Retten er, som tidligere (2) bemærket, mere universel end Pligten, og den etiske Berettigelse (smlgn. VIII, 1) falder ikke sammen med den juridiske Berettigelse. Bliver jeg staaende paa det juridiske Standpunkt og skyder de strengere etiske Fordringer til Side, er det intet Under, at en Konflikt opstaar. — At den lavere Kreds af Rettigheder maa existere, betinges ved, at der ellers vilde opstaa værre Ulemper end de, der følge med en Konflikt mellem Ret og Moral. Kreditor kan benytte sig af Loven til umenneskelig Adfærd mod Debitor; men dersom der ikke her gjaldt haarde Bestemmelser, vilde Letsindighed i at laane og fortære fostres, da man kunde stole paa stedse at beholde Noget tilbage. En saadan uetisk Adfærd fra Debitors Side vilde der være langt større Fristelse til, end der er til umenneskelig Benyttelse af Kreditors juridiske Ret. Naturligvis bør Bestemmelserne ikke være haardere end strengt nødvendigt, og der er vel ikke Spørgsmaal om, at der her som paa saa mange andre Punkter er store Fremskridt i Humanitet endnu at gøre.

Vel gør Retten ikke Regning paa Mere end Legalitet, ydre Overensstemmelse med de gældende Love. Men intet Retssamfund kan i Virkeligheden bestaa, naar ikke andre end rent egoistiske Motiver føre til Lydighed mod Retsordenen. Skal Retsordenen være mere end en ordnet Krigstilstand, maa den have sit subjektive Grundlag i Mere end den blotte EgeninteresseSmlgn. *Om Grundlaget for den humane Etik.* p. 56 ff.. Og dette vil den faa, naar den svarer til sit Formaal, at værne og frede om Livets Udvikling i de forskellige Retninger. Menneskene ville da se op til Retsordenen som Betingelsen for de største Goder. Den vil indgyde dem ikke blot Frygt og Afhængighedsfølelse, men ogsaa Taknemlighed og Beundring. De ville i den se en Ramme, indenfor hvilken Alt, hvad de ønske ogtilstræbe, trygt kan udvikle sig, og selv naar de indse Nødvendigheden af at kritisere og ændre den, ja maaske endog helt bryde med det Spor, paa hvilket den er kommen ind, saa er det, fordi de ville gøre den bedre i Stand til at udføre sit Hverv indenfor den etiske Verden.

Det kan undertiden netop være etisk Pligt at gøre hensynsløs Brug af den Ret, man besidder efter den gældende Orden, for derved at hævde dennes Gyldighed og rette Forstaaelse og fremme Ærbødigheden for de enkelte Individers Frihed og Selvstændighed. Kampen for Retten er Kamp for et af Menneskelivets vigtigste Goder, omend Jhering*Kampen for Retten.* Dansk Overs. p. 48 ff. gaar for vidt, naar han paastaar, at af de to Bud: »gør ikke Uret!« og »taal ikke Uret!« er det sidste det vigtigste. Det betegnede et stort etisk Fremskridt, da den Sætning første Gang opstilledes, at det er bedre at lide Uret end at gøre Uret (se XII, 2). Jherings Paastand er kun rigtig, hvor man af Magelighed og Ligegyldighed finder sig i Uretten, eller hvor man har mistet Blikket for Rettens praktiske Betydning for det menneskelige Liv.

5. Der er to Hovedpunkter i Rettens Udviklingshistorie, som ere af særlig Interesse i etisk Henseende. Det ene angaar den Myndighed, som fastsætter og hævder Retten, det andet det Subjekt, som besidder Retten, eller som skal fyldestgøre Rettens Fordring.

a) Saalænge Retten endnu ikke udsondres fra *Sæd* og *Skik*, men indeholdes i disse i nøje Forening med Moral og Religion, kan den ikke formuleres i klare og bestemte Sætninger. Vejen staar aaben for megen Vilkaarlighed og Tilfældighed. Det er derfor et stort Fremskridt, naar den i Samfundet raadende Magt vedkender sig *bestemte Sætninger som Norm* for sin Optræden. Magten underlægger sig derved en højere Lov og kan nu vurderes efter, hvorvidt den fyldestgør denne Lov. Den kan maales med en Alen, den selv har anerkendt. Det er et vigtigt Vendepunkt i Autoritetens Historie*Om Grundlaget for den humane Etik.* p. 75—79.. Magtens Inkonsekvenser ville i Længden komme over dens eget Hoved. Selvom den oprindeligtkun har taget Retten paa som en Slags Forklædning, saa har den derved udæsket en farlig Fjende. Den har udæsket *Kritiken*, og den vil ikke kunne stanse denne igen uden ved systematisk at tilintetgøre enhver frittænkende Bevidsthed. At den ikke formaar dette, viser sig ved, at den i Regelen — selvom det sker ved nok saa mange Fordrejninger og Sofisterier — søger at skaffe sig et Skin af retslig Begrundelse for sin Adfærd. Naar Kritiken først er begyndt paa ét Punkt, gaar den snart videre. Den indskrænker sig ikke til at prøve Overensstemmelsen mellem den enkelte Magtanvendelse og den Ret, Magten selv har erkendt som gældende; men den vender sig mod selve den gældende Ret og fordrer dens Uligheder og Ulemper fjernede. Allerede gennem den offentlige Kritik og Debat faa Folkets Tanker og Følelser Indflydelse paa Rettens Fastsættelse og Anvendelse. Magthaverne selv ville i Længden ikke kunne unddrage sig denne Indflydelse; i deres egen Bevidsthed gøre disse Tanker og Følelser sig til en vis Grad gældende, ligesom allerede paa Sædvanerettens Standpunkt Magthaverne ogsaa føle Overleveringens Magt (XXXVI, 5). — Man har endog prist det som den sande *frie* Forfatning, hvor den endelige Afgørelse af Sagerne vel ligger hos den absolute Monark, men hvor der hersker ubetinget Diskussionsfrihed, saa at der øves en Kontrol af Alle overfor Alle. Monarken slaar da blot det fast, der som Frugt af den alsidige Debat har udviklet sig i Folkets SindSmlgn. F. C. Sibbern: *Dikaiosyne*. Kbhvn. 1843. Se min Afhandling om Sibbern i »Mindre Arbejder«. p. 99—103. — Paa lignende Maade skulde i Følge Kardinal Newman (*Apologia pro vita sua*. 1864. p. 271 ff.) selve den ufejlbare Pave kun have den Opgave at »definere«, hvad Kirken allerede i Forvejen tror paa: han skulde blot slaa Resultatet af Trosudviklingen indenfor Kirken fast. Katolikerne, sagde Newman, tro ikke paa Jomfru Marias ubesmittede Undfangelse, fordi den er slaaet fast af Paven; men den blev slaaet fast, fordi Katolikerne troede paa den!. Men her er der dog endnu for stor Afstand mellem Debatten og Afgørelsen og ingen Garanti for, at denne virkeligt kommer i saa nøje Forbindelse med hin som muligt. Retten kommer derfor endnu ikke i den inderlige Sammenhæng med Folkebevidstheden,som er nødvendig for dens sikre Bestaaen. Det sker kun, hvor *Folket* har politisk Frihed, og dermed *direkte Indflydelse paa Rettens Fastsættelse* gennem Lovgivningen. Kun derved vil det ogsaa være muligt, at Magthavernes Særinteresser mere og mere kunne underordnes Samfundets fælles Interesser. — Men den levende Retsfølelse i Folket er — hvilken Forfatning man saa end tænker sig — stedse det sidste Værn for RetsordenenSmlgn. Jhering: *Der Zweck hm Recht*. I. 2. Aufl. p. 381: »Paa den nationale Retsfølelses moralske Magt beror i sidste Instans Rettens hele Sikkerbed. *Ikke* paa Forfatningen — man udtænke sig den saa kunstig man vil; der kan ikke tænkes nogen, som faktisk berøvede Statsmagten Muligheden af at træde Loven under Fødder. *Ikke* paa de Eder, ved hvilke man mener at sikre den — Erfaringen viser, hvor ofte den brydes. *Ikke* paa den Hellighedens og Ukrænkelighedens Nimbus, med hvilken Teorien beklæder Loven — den imponerer ikke Vilkaarligheden«., ligesom den er den Kilde, af hvilken denne fra først af udvikler sig. Hvor denne Kilde stanser, er Livet ude, selvom Statsmekanismens Hjul endnu en Tid kunne blive ved at klapre.

b) Paa primitive Trin er det ikke de enkelte Individer, men Slægterne, Familiegrupperne, Retsordenen har med at gøre. Individet betragtes kun som Led af sin Familie og sin Stamme. Indenfor disse Grupper hersker der Fællesskab i Ejendom, maaske endog i Henseende til Kvinder og Børn. Ægteskabet er ikke en Sag mellem to Individer, men mellem to Slægter, som derved komme i Forbindelse med hinanden. Sker der et Mord eller et Ran, rammes hele den Slægt, til hvilken Gerningsmanden hører, af Gengældelsen. Der existerer ingen individuelle Forpligtelser og ingen individuel Skyld. Først efterhaanden som den instinktmæssige Sædvane udvikler sig til egentlig Retsfølelse, foregaar der en *Emancipation af de enkelte Individer*, ved hvilken de hver

for sig blive til retslige Personer, Midtpunkter for Rettigheder og Forpligtelser, Subjekter, der kunne paadrage sig Skyld og bøde for den. Endnu findes der Spor af den primitive Tankegang i vor Retsorden (smlgn. f. Ex. XXII, 1).

6. Et Mellemled mellem positiv Ret og etisk Overbevisning dannes af *den offentlige Mening*. Den kan defineres som det

populære Udtryk for den positive Moralitet. Den er et »moralsk Politi«, der øver en mægtig Indflydelse ved sin Ros og sin Dadel. Den trækker noget snevrere Grænser for det Berettigede end Retten. Retten holder sig til den ydre Handling; den offentlige Mening gaar videre og fælder en Dom om Karakteren. Der kommer for dens Domstol Forhold i Betragtning, som den juridiske Domstol ikke kan tage Hensyn til. Derfor frikender den undertiden dem, der dømmes juridisk, skønt den endnu oftere anklager dem, der ikke kunne stilles for en juridisk Domstol.

Den kan danne sig paa meget forskellig Maade og være af meget forskellig Værdi. Ofte kan dens Oprindelse være vanskelig at efterspore, fordi den er Udtryk for en lang Række stadige Erfaringer, der hver for sig ikke have draget Opmærksomheden til sig, men hvis Resultat først træder klart frem. I andre Tilfælde kan det være pludselige Erfaringer, som gøres i Fællesskab, og som strax sætte samme Stemning i Bevægelse hos Alle. Paa begge Maader komme Meninger til at »ligge i Luften«, og paa begge Maader kunne de gøre sig gældende med stor Styrke. Det Ubekendte i deres Udspring giver dem en vis mystisk Karakter og paatrykker dem Stempel af det Selvfølgelige. Ofte kan det være enkelte fremragende Mænd, der bestemme den offentlige Mening ved deres Autoritet, især naar de formaa at iklæde deres Tanker slaaende Ord. Men det kan ogsaa være ukendte og ubetydelige Personers ihærdige Gentagelser, som faa Meninger til »at ligge i Luften«. Der finder en stadig Vexelvirkning Sted mellem den snevre Kreds af Mennesker, der gøre nye Erfaringer og faa nye Ideer, og den store Kreds, som overvejende modtager deres Meninger paa passiv Maade. Ingen vil, hvor aktivt hans Tanke- og Følelsesliv ogsaa er, kunne undgaa at blive bestemt ved Tidens og Folkets eller Standens og Familiens Forudsætninger og Overleveringer; men man kan stille sig i et mere eller mindre aktivt Forhold til disse og have et mere eller mindre vaagent Øje for nye Muligheder. I forskellige Lande vil Forholdet mellem dem, der aktivt forme de gældende Meninger, dem, der passivt optage dem, og dem, der — ingen Mening have, være forskelligt. James Bryce, der i sit Værk om den amerikanske Republik anstilleren interessant Undersøgelse af den offentlige Menings Opstaaen og Betydning, mener, at i de forenede Stater er Antallet af dem, der høre til den første Klasse, meget ringe, medens det i England er forholdsvis stort, men at til Gengæld den tredie Klasse hist er forholdsvis langt mindre end i England — og vilde være endnu langt mindre, hvis Indvandrere og Negere ikke satte Forholdstallet ned. Det er derfor i de forenede Stater vanskeligere end andre Steder at paavise den offentlige Menings successive Udvikling; dens Opstaaen og Udvikling har dér endnu mere end andre Steder Karakteren af en Væxt. Der er faa overlegne Intelligenser, men der er en stor Mængde Mennesker, som ere i Stand til at optage Ideerne, og disse spredes overordentligt hurtigt i store KredseJames Bryce: *The American Commonwealth*. London 1885. 111. p. 10—13; 99—105. — Bryce fandt særligt i Nordamerika et mere kritisk Blik paa Pressen hos Publikum idethele; det amerikanske Publikum er køligere og forsigtigere end det europæiske og imponeres ikke saa let af det hemmelighedsfulde »vi«. (p. 37 f.).. — Ved Udbredelsen virker ofte kun i ringe Grad Eftertanke og Overbevisning med, men Efterligningstrangen spiller en Hovedrolle, og ikke sjeldent bliver en offentlig Mening til, blot fordi den allerede synes at være til!Holtzendorff: *Wesen und Werth der öffentlichen Meinung*. München 1879. p. 93.

Den offentlige Mening kan ofte etisk set staa højere end nogen af de Personer, der bidrage til den og hylde den. Dette er i sig selv ikke underligere end, at Retsordenen ogsaa staar højere end den virkelige Tilstand i Landet, hvilket allerede Straffebestemmelsernes Nødvendighed viser, — eller end, at ogsaa den Enkeltes etiske Overbevisning kan have en Idealitet, som hans virkelige Villen og Handlen er langtfra at besidde. Men det hænger sikkert ogsaa tildels sammen med, at vi hver for sig dadle Splinterne hos Andre og glemme Bjælkerne hos os selv; der resulterer deraf i den offentlige Mening en Strenghed, som de Enkelte hver for sig vel vogte sig

forat anvende i deres SelvkritikSmlgn. Rümelin: *Ueber den Zusammenhang der sittlichen und intellectuellen Bildung*. (Reden und Aufsätze. Neue Folge. p. 24)..Ligesom Retsordenen saaledes bør ogsaa den offentlige Mening indskrænkes til et nødvendigt Minimum. Den er mere nærgaaende end Retten, idet den ogsaa bedømmer Karakteren; men desuagtet raader den ikke over de grundige Metoder, der staa til Retsordenens Tjeneste, naar det gælder om at belyse en Handlings Natur. Karakteren er vanskeligere at bedømme end den ydre Handling. Villiens Udviklingsgang vil altid være mere eller mindre skjult for de Udenforstaaende. Den offentlige Mening er alligevel ikke tilbøjelig til at erkende sine Skranker; den tiltror sig let Alvidenhed og bliver intolerant. Den skærer Alle over én Kam. Den beherskes ofte af Stands-, Race-, Parti- og Religionsfordomme. Trods alt dette spiller den dog en vigtig Rolle baade overfor Samfundsmagten og overfor de enkelte Individer. Den er paa sin Vis, ligesom Retsordenen, en Art Naturorden, som sætter Skranker og Betingelser. Den øver en Kontrol, som ikke kan undværes. Men ligesom Retsordenen tilsidst udspringer af Folkets Retsfølelse og kun bestaar ved Sammenhængen med denne, saaledes er det ogsaa af største Betydning, at den offentlige Menings Strøm faar Tilløb fra den alvorlige Overbevisning hos de Enkelte, saa at den ikke bliver flygtig og overfladisk. Og langt hyppigere, end der indtræder Konflikt mellem Ret og Moral, vil der indtræde Konflikt mellem den offentlige Mening og den Enkeltes Samvittighed.

Det var især Frygt for, at den offentlige Menings voxende Magt skulde blive farlig for Karakterens Selvstændighed, der i sin Tid førte Stuart Mill til at skrive sin Bog »Om Friheden«. Men den Løsning, han gav af Spørgsmaalet, var, som jeg ovenfor (VIII, 5) har søgt at vise, uheldig. Man kan ikke give Mill Ret i, at Individets indre Selvudvikling kun vedkommer det selv og ikke Andre. Der gives ikke den Karakteregenskab hos et Menneske, som ikke kan faa Betydning for hans Forhold til Andre og for hans Stilling i Samfundet. Og man vil heller ikke kunne hindre de Andre i at anstille en Vurdering af det Karakterbillede, der danner sig af ham i deres Bevidsthed. Det er ikke selve Berettigelsen til at dømme, men det er Usikkerheden i de Data, hvorefter der dømmes, som Vægten maa lægges paa, naar den offentlige Mening skal vises tilbage indenfor sine retteGrænser. Paa den anden Side har den Enkelte ofte selv Skylden for den offentlige Miskendelse, der bliver ham til Del, naar han ikke gør nok for, at hans Adfærd kan komme til at staa i det rette Lys for Andre. Man har ikke Lov at lade sig gøre til Martyr, naar man ikke har gjort alt Muligt forat stille sin Sags virkelige Sammenhæng saa klart frem som muligt. Selv Ironikeren Sokrates tog Bladet fra Munden, da det blev Alvor, og da det gjaldt om at hindre hans Landsmænd i at begaa en Forbrydelse.

XXXVIII. STATENS ETISKE BETYDNING.

1. Mest direkte og iøjnefaldende vilde Statens etiske Betydning være, dersom de havde Ret, der opfatte Staten som en umiddelbar Aabenbaring af det Godes Idé, som en etisk Autoritet, der staar uafhængig af og hævet over de individuelle Samvittigheder. Statsmagten vilde da være Individernes etiske Formynder, som de havde at bøje sig for.

I sin mest extreme Form fremtræder denne Opfattelse, hvor man paastaar, at Staten skal bygges paa et teologisk Grundlag. Staten er her ikke blot en etisk Magt, men — føjer man til — da al Etik beror paa religiøs Autoritet, maa Staten tilsidst bygge paa religiøs Grund. Staten behøver — hedder det — »en øverste, tilforladelig Maalestok« forat kunne anstille en Vurdering af de menneskelige Formaal, som det er dens Opgave at fremme. Udvortes Retfærdighed kan ikke gennemføres uden indvortes Retfærdighed, og denne forudsætter igen et religiøst Sindelag, som kun kan vindes ved Kristendommen. Staten maa altsaa være kristelig Stat. Dette forudsætter »ikke, at levende personlig Kristendom skal findes hos Alle i Folket, men at Folket bøjer sig under den kristelige Overleverings Autoritet». Statens Kristelighed viser sig først og fremmest i, at den støtter Kirken;
Grænser. Paa den anden Side har den Enkelte ofte selv Skylden for den offentlige Miskendelse, der bliver ham til Del, naar han ikke gør nok for, at hans Adfærd kan komme til at staa i det rette Lys for Andre. Man har ikke Lov at lade sig gøre til Martyr, naar man ikke har gjort alt Muligt forat stille sin Sags virkelige Sammenhæng saa klart

frem som muligt. Selv Ironikeren Sokrates tog Bladet fra Munden, da det blev Alvor, og da det gjaldt om at hindre hans Landsmænd i at begaa en Forbrydelse.

XXXVIII. STATENS ETISKE BETYDNING.

1. Mest direkte og iøjnefaldende vilde Statens etiske Betydning være, dersom de havde Ret, der opfatte Staten som en umiddelbar Aabenbaring af det Godes Idé, som en etisk Autoritet, der staar uafhængig af og hævet over de individuelle Samvittigheder. Statsmagten vilde da være Individernes etiske Formynder, som de havde at bøje sig for.

I sin mest extreme Form fremtræder denne Opfattelse, hvor man paastaar, at Staten skal bygges paa et teologisk Grundlag. Staten er her ikke blot en etisk Magt, men — føjer man til — da al Etik beror paa religiøs Autoritet, maa Staten tilsidst bygge paa religiøs Grund. Staten behøver — hedder det — »en øverste, tilforladelig Maalestok« forat kunne anstille en Vurdering af de menneskelige Formaal, som det er dens Opgave at fremme. Udvortes Retfærdighed kan ikke gennemføres uden indvortes Retfærdighed, og denne forudsætter igen et religiøst Sindelag, som kun kan vindes ved Kristendommen. Staten maa altsaa være kristelig Stat. Dette forudsætter »ikke, at levende personlig Kristendom skal findes hos Alle i Folket, men at Folket bøjer sig under den kristelige Overleverings Autoritet». Statens Kristelighed viser sig først og fremmest i, at den støtter Kirken;dernæst i, at den sørger for kristelig Sæd og Skik i Folket og for kristelige Skoler, og at den idethele indpræger de kristelige Grundsætninger i sine Love og IndretningerMartensen: *Den sociale Etik*. p. 125 ff. Martensens Begreb om »kristelig Stat« betyder dog et stort Afslag i Forhold til Stahls, der krævede udelukkende Beskyttelse for den kristelige Kirke og kristelig Trosbekendelse som Betingelse for alle Embeder og for Sæde i Repræsentationen. Og Stahls Lære er igen et Afslag i Forhold til. hvad den hellige Alliance krævede. (Smlgn. Bluntschli: *Politik*. p. 226—228). Den katolske Opfattelse gaar naturligvis videre endnu, idet den fordrer Kirkens Overhøjhed anerkendt i alle Spørgsmaal, der baade angaa Kirke og Stat. Paven protesterede mod den hellige Alliance, fordi Fyrsterne der vilde optræde som Jesu Stedfortrædere..

Der er noget Tvetydigt i denne Lære. Den siger os ikke med rene Ord, hvor den *tilforladelige* Maalestok egentligt findes. Kristelig Overlevering og kristelige Grundsætninger ere løse Begreber, især naar det udtrykkeligt indrømmes, at man ikke forudsætter, at Alle i Folket have levende, personlig Tro paa Kristendommen. Ingen kan nægte, at Kristendommen har givet betydningsfulde Bidrag til Udviklingen af den etiske Bevidsthed i Menneskeslægten. Men disse Bidrag maa suppleres med Bidrag fra andre Sider og ere hverken i Form eller Indhold tilstrækkelige til at tjene som tilforladelig Maalestok. Naar man fra teologisk Side roser sig af at have en tilforladelig Maalestok, bliver der kun Mening deri, hvis man konsekvent fastholder Autoritetsprincipet. Altsaa Kirketroens Autoritet (hvad enten denne nu er Paven, Bibelen eller Trosbekendelsen) skal være Statens Grundlag. Det bliver et Teokrati eller en Kirkestat, som følger heraf. Staten bliver ikke et rent menneskeligt Samfund, men afhængig af en overnaturlig Autoritet. Om noget Saadant kan der paa det Standpunkt, hvorpaa vi her have stillet os, ikke være Tale. Ligesom vi have hævdet Forskningens og Samvittighedens Frihed, saaledes maa vi ogsaa hævde Statens Frihed og Selvstændighed overfor det teologiske Autoritetsprincip. Forholdet er endog, som vi have set i det Foregaaende (XXXIII, 3), det omvendte af, hvad »den kristelige Stats« Tilhængere tænke sig: det er Staten, som tilsidst afgør, hvorvidt de forskelligereligiøse Konfessioner stemme med »Sædelighed og offentlig Orden«; den kan ikke selv hente sit Sædelighedsbegreb fra nogen af dem.

Fra Kristendommens eget Standpunkt er der kun da Mening i Ideen om en kristelig Stat, naar man kan gaa ud fra, at Alle i Folket ere Kristne. Men man sagde jo udtrykkeligt, at man gik ikke ud derfra! Kristendommen skal altsaa raade over dem, der ikke tro paa den ! — Hele denne Tale om kristelig Stat er Uklarhed fra først til sidst.

Overfor højkirkelige Teologers Uklarheder er det velgørende at se Grundtvigs sunde og klare Opfattelse af Statens Væsen. Saa dybt han personlig var greben af Kristendommen, indsaa han dog, at »hvor de borgerlige

Forhold i Sandhed skal genfødes og vinde Fasthed, dér maa man lade Kristendommen som noget aldeles Frit og Uberegneligt aldeles ude af Regningen . . . og holde sig til den Menneskenatur, Historien paa ethvert givet Sted aabenbarer«*Mands Minde*. p. 127 smlgn. p. 569 f..

2. Selvom man ikke vil bygge Staten paa et teologisk Grundlag, kan man dog mene, at Staten er Udtryk for en højere Sædelighed, at dens Love lærer den Enkelte, hvad der er godt og rigtigt. Den Enkelte har vel sine subjektive Idealer, men i Staten træder Idealet ham i Møde som en virkelig Magt. Den antike Statsopfattelse, saaledes som den udvikledes af Platon og Aristoteles, gik i denne Retning. I nyere Tid har Hegel især gjort denne Opfattelse gældende i extrem Form. »Staten er den sædelige Idés Virkelighed«. »Individet har kun Sandhed og Sædelighed, forsaavidt det er Led af Staten«. Statens Magt er »den sig som Villie virkeliggørende Fornuft«Hegel: *Philosophie des Rechts*. § 257—258. — Smlgn. *Den nyere Filosofis Historie*[2] II. p. 180—183..

Denne Opfattelse har det fælles med den foregaaende, at den ophæver den enkelte Personligheds Selvstændighed og frie Overbevisning. De enkelte Individer betragtes som blot afhængige og modtagende i Forhold til Staten, ikke hvert for sig som konstituerende Medlemmer af den. Man giver Staten et Slagsmystisk Liv udenfor eller over dens Borgere. Men Staten lever kun i sine Borgere. (Smlgn. VIII, 4). Den aandelige og fysiske Magt, som Staten raader over, er den, som dens Borgere formaa at yde: de Tanker og Følelser, den Kraft, som de besidde. Den Sædelighed, som er i Staten, maa være i dens Borgere. Eller kunde maaske en sædelig Stat bestaa af usædelige Borgere? Det er vel ligesaa umuligt, som at en Stat kan kaldes kristelig, naar den ikke bestaar af troende Kristne.

Den omtalte Opfattelse passer bedst paa det Udviklingstrin, hvor en Modsætning mellem Statsmagt og individuel Frihed endnu ikke gør sig gældende, — hvor Forskellen mellem Ret, Moral, Sæd og Skik endnu ikke er opstaaet. De etiske Forestillinger ses her ikke som frembragte af det enkelte Individ; de ere Bestanddele af en ærværdig Overlevering, som de Enkelte føle sig afhængige af og bøje sig for. Men hos de civiliserede Nationer suppleres og kontrolleres denne instinktmæssige Tilslutning til det Overleverede ved den offentlige Kritik, og de enkelte Individer forholde sig ikke blot modtagende, men virke aktivt tilbage paa Statslivet.

Ved at tillægge Staten direkte etisk Myndighed nødes man i Virkeligheden tilsidst til at appellere til den fysiske Magt. Statsmagten kan ikke lade det komme an paa, om Individet føler sig overbevist om dens etiske Berettigelse. Den bruger da sine skarpe Midler, og »den sædelige Idés Virkeliggørelse« rykker da frem med Politi og Kanoner. Den overspændte Etik afslører sig som forklædt Fysik.

3. Man har nu netop fundet Statens Væsen i den blotte Magt. Det er især Pessimister, som betone dette Moment i Statens Begreb. Thomas Hobbes opfattede Staten som den ubetingede Villie, overfor hvilken de Enkelte opgive deres individuelle Villie, forat Fred og Sikkerhed kan herske. Schopenhauer betegnede Staten som en Tvangsanstalt, hvis eneste Øjemed er at beskytte de Enkelte mod hverandre indbyrdes og hele Samfundet mod ydre Fjender. Taine finder som den egentlige Kærne bag det hele Statsmaskineri »Gendarmen i Vaaben mod *den* Vilde, *den* Røver og *den* Afsindige, som Enhver afos skjuler i sit Hjertes Inderste, slumrende eller lænkede, men endnu stedse levende«Hobbes: *De cive* V, 9. — Schopenhauer: *Die beiden Grundprobleme der Ethik*. 2. Aufl. p. 217. — Taine: *L'ancien regime*, p. 316..

Denne Opfattelse kan ikke blot beraabe sig paa, at Statens sidste Middel stedse er Magtanvendelse, men ogsaa derpaa, at de fleste Stater historisk ere grundlagte ved Erobring. Ved Sværdet er Staten bleven til, og ved Sværdet bestaar den. Men det har dog stedse vist sig, at den blotte Magt er for usikkert et Baand. De ved Erobring grundlagte Riger vandt først Fasthed, da der kunde danne sig fælles Skikke, Livsformer og Traditioner. Gennem fælles Skæbne og Virksomhed voxe de sammenbragte Menneskegrupper sig sammen til et Folk. (Smlgn. XXXVI, 2). Ved den blotte Magt kan man samle en Flok; men en virkelig Stat forudsætter, at der er et Folk. Hvor Statsmagt og Folkeliv gaa i helt forskellige Retninger, er der en ustadig Ligevægt tilstede, og et lille Stød kan være nok til at kuldkaste det Hele.

Den blotte Magt kan hævde Sikkerheden og Enheden i Folket. Ingen knyr, og Ingen forlader Geleddet. Men

Sikkerhed og Enhed ere kun Goder, forsaavidt som de ere Betingelser for en fri og tryg Udfoldelse af Folkelivet. Man maa her vogte sig for at gøre Midlet til Formaal. Jo mere man lader Sikkerhedsmidlerne brede sig, jo flere Poster man opstiller forat forebygge Farer og Ulykker, desmere hindrer man den frie Bevægelse, som maaske ad sin egen Vej vilde kunne føre til at holde Ulykkerne borte. En nervøs Stirren mod mulige Farer kan ødelægge hele Livet i Folket, ligesom det enkelte Individ kan hindres i at leve af Frygt for Døden. Der kan naturligvis være Tider for Folket, hvor det særligt eller udelukkende bør være optaget af at sørge for sin Sikkerhed og sin Enhed. Men det er urigtigt at finde Statens Væsen udtømt i den Rolle, den i saadanne Tider er nødt til at spille. Centralisationen og den voldsomme Sammenslutning er en Kraftanstrengelse, der kan være nødvendig og gavnlig, men som ved at blive stadig og ubegrænset vilde kvæle al naturlig og selvstændig Udvikling.Desuden kan og skal Magten ikke være blind. Den maa ledes af Regler og Principer, og disse kunne ikke hentes fra Magten selv, men maa udledes af de Formaal, Magten skal værne om. Hvad Magten kan frembringe, Sikkerhed og Enhed, er kun Middel for højere Formaal, som Magten ikke kan frembringe, men som den frie Udvikling frembringer, og som Magten først da kan træde i Forhold til. Af den blotte Magt kan hverken Kulturen eller Retten udledes.

4. Baade naar man opfatter Staten som umiddelbar Aabenbaring af det Godes Idé, og naar man opfatter den som den over Alle og Alt raadende Magt, lægger man Hovedvægten paa *Enheden* i Staten og gør den til Et og Alt. Overfor saadanne Opfattelser gøres det med Rette gældende, at det virkeligt Levende i Staten dog er de enkelte Individer. Enheden bestaar i deres Fællesskab og Sammenslutning, men er kun en Form, hvis Betydning beror paa det Indhold, hvoraf den fyldes. Det kunde da endog synes, at man maa lægge de levende Bestand dele, Elementerne, de enkelte Individer til Grund ved Betragtningen af Statens Væsen og opfatte Statens Væsen som betinget ved deres Sammenslutning. Enheden bliver da ikke oprindelig, men afledet. Vi komme herved til den *individualistiske* Opfattelse, ifølge hvilken Staten beror paa en Overenskomst eller Kontrakt mellem de enkelte Individer.

Denne Teori har man ofte gjort Uret ved at antage, at dens Mening nødvendigvis maatte være, at Staten *historisk* var opstaaet ved en Kontrakt. Det er i hvert Tilfælde ikke alle individualistiske Statsteoretikeres MeningSmlgn. *Den nyere Filosofis Historie*. Registret under »Naturrett. Teorien bruger Begrebet Kontrakt for at tydeliggøre, hvorledes Statssamfundet skulde være ordnet, hvis det svarede til sit Ideal. Man bruger det altsaa som en Maalestok ved Vurderingen af den virkelige Stat, ikke som Middel til Forklaring af den virkelige Stats historiske Opstaaen. Den fuldkomne Stat — mener man — vilde være en saadan, hvor Alt var indrettet saaledes, som de enkelte Individer ved fri Overenskomst kunde ønske det, — saaledes altsaa, at der var taget Hensyn til Alles Interesser, forsaavidt de kunde bringes i Harmoni med hverandre.Hvad man kan efterspore om den historiske Udvikling af Forholdet mellem Stat og Individ, giver heller ikke den Forestilling, at Staten historisk opstaar ved Sammenslutning af selvstændige Individer. Afset fra Erobringer, som jo allerede forudsætte Stater givne, synes Statsdannelsen at være gaaet for sig ved Sammensmeltning af Flokke, Grupper eller enkelte Familier, undertiden vel ogsaa ved simpel Væxt og Udvikling indenfor en og samme Familie. Om enkelte selvstændige Individer er der paa tidligere Trin egentligt ikke Tale; de betragtes kun som Dele af Familien eller Stammen. Men under den historiske Udvikling foregaar der en Opløsning eller »Søndergnidning« af de oprindelige Grupper. Individet emanciperes successivt. Frihedsprincipet arbejder sig langsomt frem. (Smlgn. XXIII). Denne Emancipationsproces træder tydeligere og tydeligere frem, naar man gaar fra Øst til Vest: den er mindre fremtrædende i Asien, hvor f. Ex. de indiske Landsbysamfund have holdt sig til den Dag i Dag, end i Europa, og mindre fremtrædende i det østlige Europa (de slaviske Lande) end i det vestlige (England og Frankrig)Henry Maine: *Ancient Law*. p. 311. — *Early History of Institutions*. p. 386 f.. En gennemført individualistisk Opfattelse tænker sig denne Emancipationsproces fuldendt og maaler de historisk givne Statsformer efter den Grad, i hvilken de nærme sig til dette Ideal.

Individualismens store Betydning ligger først og fremmest i dens Fremhæven af Personlighedsprincipet, af hvert enkelt Individs Værdi. Det er Statens, som ethvert andet Samfunds, store Opgave at arbejde — direkte og indirekte — hen til Udviklingen af et frit personligt Liv hos saa mange Individer som muligt. Den fuldkomne Stat

vilde være en saadan, der tilfredsstiller det personlige Liv hos Alle, hver Enkelts Trang til Udvikling af sine Evner og Drifter. Individualismen har derfor grebet en væsentlig Side ved Statens Ideal.

Dernæst har Individualismen ogsaa Ret i, at de enkelte Individers Overvejelser og bevidste Valg faktisk mere og mere faa Indflydelse paa Statens Ordning og paa Statssagernes Afgørelse. Hvor der raader politisk Frihed, har den EnkelteAdgang til at lade sin Villie blive medbestemmende i de offentlige Anliggender. Ikke blot ved Grundlæggelsen af nye Stater eller StatsforbundAlexander Hamilton foreholdt under Forhandlingerne om den nordamerikanske Forbundsforfatning sine Landsmænd, at »det synes at have været forbeholdt dette Lands Befolkning ved deres Adfærd og Exempel at afgøre det vigtige Spørgsmaal, om Samfund af Mennesker i Virkeligheden have Evne til ved Overlæg og Valg at indrette en god Regering, eller om de ere bestemte til, hvad deres politiske Konstitution angaar, stedse at afhænge af Tilfældet og Magten«. *The Federalist.* 1787. Nr. 1. (Ny Udgave, Boston 1882, p. 49)., eller ved Indførelsen af nye Forfatninger, men ogsaa ved de enkelte Afgørelser under Statslivets sædvanlige Gang kommer det mere og mere an paa at tilvejebringe Overensstemmelse mellem de forskellige medvirkende individuelle Villier. Ad denne Vej kan Alt, hvad der lever og udvikler sig i de individuelle Personligheders Indre og i Samfundets mindre Kredse, komme Statslivet til Gode. Individualismen peger altsaa ikke blot hen paa det sidste Formaal for Statslivet, men ogsaa paa et af de vigtigste Midler til dets Fremgang.

Men i sine extreme Former lægger Individualismen ensidigt Vægten paa *Sondringen* mellem Individerne, betragter dem hvert for sig som absolut selvstændige og opstiller Begrebet om Individets Suverænitet. Et er, at ethvert enkelt Individ er et ejendommeligt og selvstændigt Udgangspunkt, et Andet er at tillægge det en absolut Betydning afset fra dets Forhold til andre Individer. Hvis Ordet Suverænitet skal tages i streng ForstandHvilket sjældent sker. Smlgn Stuart Mill: *Levned*. Dansk Overs, p. 259. Dühring: *Cursus der Philosophie*. p. 268. Naar det her siges, at kun de Indgreb i Suveræniteten ere tilstedelige, som ere nødvendige forat hævde Alles lige Suverænitet, saa kan man aabenbart ikke udlede disse Indskrænkninger af Individets Suverænitet: hvorfor skulde den begrænse sig selv? Indskrænkningen forudsætter et Standpunkt, som paa én Gang omfatter alle Individer, og hvor Sondringen altsaa ikke gælder., vil ethvert Samfund kun kunne blive en Hob eller en Dynge af Individer; der vil ikke kunne blive nogen indre Sammenhæng mellem dem. De gaa paa Akkord med hverandre, men leve ikke et fælles Liv. Et virkeligt fælles Liv bliver kunmuligt, naar Individet fra først af betragter sig og betragtes som et Led af Slægten og Samfundet. Suveræniteten — den absolute Selvstændighed og Magtfylde — kan ikke ligge hos nogen Enkelt eller hos alle Enkelte betragtede som hver for sig isolerede. Den kan kun ligge hos *Folket*, til hvilket de Enkelte høre ved Fællesskab i Skæbne og Virksomhed.

Konsekvent maa Individualismen gaa et Skridt videre. Ingen Statsform kan uafbrudt lade de individuelle Villier raade. Selv hvor den største politiske Frihed hersker, er det kun ved enkelte særdeles vigtige Sager, at det hele Folk adspørges, saaledes ved Folkeafstemningerne (Referenda) i Schweiz og nogle andre Lande. I Mellemtiden mellem saadanne Afstemninger træde de individuelle Villier tilbage, og Statens centrale Organer raade for Tingenes Gang. Den strenge Individualisme maa betragte en saadan Mellemtid som en Ufrihedsperiode. Det er derfor konsekvent, naar Rousseau skriver: »Det engelske Folk tror, at det er frit. Det tager højligt fejl. Det er kun frit, saalænge der vælges Parlamentsmedlemmer; saasnart disse ere valgte, er det Slave, er det Intet!«*Contrat social.* III, 13.. Rousseau forkastede derfor Repræsentationssystemet: Suveræniteten kan ikke repræsenteres! Men han oversaa, at heller ikke indenfor det enkelte Individ staar den vælgende Villie isoleret fra de andre Elementer i Menneskets Væsen. Den har kun Betydning ved at være Udslag af hele Individets Natur og Karakter, og naar Individet tager Konsekvenserne af sit Valg, bøjer det sig derfor heller ikke for nogen fremmed Magt, men for sit eget Værk. Det er saaledes heller ikke noget Skaar i Vælgernes Frihed, at de ere bundne ved deres eget Valg. Uden en saadan Bundethed er der hverken Karakter i det enkelte Individ eller Folkekarakter i den hele Nation. —

5. At saa forskellige Opfattelser af Staten som de nu omtalte kunne gøre sig gældende, kommer først og fremmest af, at Staten er et mangesidigt Væsen, og at dens Begreb indeholder Elementer, hvis indbyrdes Forhold det er vanskeligt at bestemme. Men det hænger ogsaa sammen med, at Staten endnuer i sin Vorden, idet de

forskellige Elementer i dens Væsen endnu ikke ere bragte til fast Sammenhæng indbyrdes, og at under Udviklingens Gang snart et, snart et andet Element trænger sig frem i Forgrunden. Magt, Ret og Kultur staa til forskellige Tider i forskelligt Forhold til hverandre. Spørgsmaalet er nu, om vi kunne angive et Normalforhold imellem dem, d. v. s. et Forhold, som bedst svarer til Velfærdsprincipets Fordring.

Af stor Betydning er her den Erkendelse, at det Uvilkaarlige stedse gaar forud for det Vilkaarlige. De Indretninger og Ordninger, som Menneskene træffe med fuld Bevidsthed og Vilkaarlighed, forudsætte stedse, at der uvilkaarligt har udviklet sig et Indhold, som kan ordnes og anvendes paa en vis Maade. Vi begynde i vore Indretninger og Ordninger aldrig absolut forfra. Dette gælder psykologisk set for den vælgende Villies Forhold til de andre Sider af Sjælelivet, og det gælder sociologisk set for Statens Forhold til Folket. Staten skal ordne og værne om Folkets Liv, men den frembringer det ikke fra først af. — Først og fremmest er *det etiske Liv* i sin højeste Form og Udvikling uafhængigt af Staten. Det skyldes Følelser, som udvikle sig under Individernes Samliv, men som ikke kunne fremtvinges ved Magt. Staten kan indgyde Frygt ved sin blotte Magt; men derved kommer den ikke langt. Ærefrygt indgyder den først, naar Individet finder, at Staten ledes af de Principer, det selv føler sig bundet til i sit Indre. Naar Staten fordrer Underkastelse af etiske Grunde, appellerer den altsaa til en Magt, den ikke selv har frembragt, men som den forudsætter, er tilstede. De etiske Principer, som Staten slaar fast og anvender i sin Forfatning og i sine Love, have først udviklet sig i Folkets Bevidsthed. — Staten frembringer heller ikke *Familielivet*. Dette har sin Rod i Menneskets Natur; dets Kræfter og dets Former ere kun i deres ydre Fremtræden og Kundgørelse, ikke i deres Udspring og inderste Væsen underlagte Statens Indgriben. — *Kulturen* er heller ikke Statens Værk. Den udvikler sig i det frie Samfund. Baade den materielle og den aandelige Kulturs Oprindelse fører os stedse tilbage til enkelte Individer, i hvis Bevidsthed de nye Tanker ere blevne til. Indenfor den EnkeltesBevidsthed have disse nye Tanker deres første Kamp for Tilværelsen at bestaa. Naar de træde ud i Verden, maa de først samle smaa Kredse eller Menigheder om sig, indenfor hvilke de kunne finde deres videre Pleje og Udvikling, og derved blive skikkede til at paavirke større Kredse. De betydningsfulde Udviklingsprocesser i Historien foregaa gerne sporadisk, udfra spredte Punkter, ikke fra Centrum. De tage ofte deres Begyndelse dér, hvorfra man mindst skulde vente det. Man spørger da forundret: Kan noget Godt komme fra Galilæa? I en afsides Krog af det store Romerrige fødtes en Kraft, der skulde leve længere og virke videre end de Magter, man i Rom betragtede som evige. Hvem kunde i det 12. Aarhundrede tænke sig, at de Bevægelser, der ytrede sig i de franske »Kommuner«, vare Indledning til en fuldstændig Omordning af hele det offentlige og sociale Liv? I mørke Værksteder og i foragtede Arbejderkredse blev et af det 19. Aarhundredes betydningsfuldeste sociale Fænomener, de engelske Fagforeninger, til. Hvad der saaledes har udviklet sig i det Skjulte, kan senere komme Statslivet til Gode paa mange Maader, men dette kan ikke selv fra først af frembringe det. — Det Samme gælder endog, som vi have set, for Rettens Vedkommende. Den udvikler sig som en uvilkaarlig Form for Livet i Folket; Staten kan kun fæstne, systematisere og hævde den.

Staten er ligesaa lidt produktiv som den vælgende Villie er det hos det enkelte Menneske. Mulighederne, mellem hvilke der vælges, maa stedse være givne forud i Menneskets Natur. Valget har naturligvis sin store Betydning, selvom det ikke er nogen skabende Akt. Hvad der vælges, var til forud, men gaar nu over i en fastere og bestemtere Form.

6. Den Sætning, at Staten ikke er produktiv, gælder dog kun med Hensyn til Livets*Indhold*. Sin Produktivitet udfolder Staten dér, hvor det gælder om *at ordne dette Indhold i Rettens Form*. Her stilles der til enhver Tid en Række betydningsfulde Opgaver, ved hvis Behandling Statsmandens Genialitet skal vise sig. Den store Statsmands Begavelse danner et Sidestykke til den store Religionsstifters. Heller ikke dennes Betydning ligger jo (smlgn. XXXII, 1—2) i, at han frembringer heltnye Tanker, men deri, at han paa ejendommelig Maade »fortætter« aandelige Elementer og Kræfter, som i Forvejen røre sig. Den store Statsmand er den, der med genialt og sympatisk Blik opdager de nye Livsspirer i Folket og — direkte eller indirekte — yder dem den Hjælp og Støtte, de behøve. Naar Egoisme og Ærgerrighed ikke sløve hans Blik, ved han, at han ikke formaar Andet end at fremhjælpe, hvad der uden ham er spiret frem. Hans Produktivitet bestaar i at finde Form og Midler, hvorigennem denne Hjælp kan ydes. — Denne Opgave vil væsentligt lettes, hvor der hersker politisk Frihed. Der

kommer et inderligere Forhold mellem Staten og det frie Samfund, mellem Livets Form og Livets Indhold, naar Folket gennem sine Repræsentanter deltager i Afgørelsen af, hvorledes Statsmagten skal anvendes. Først ved den politiske Frihed bliver Staten virkeligt det organiserede Folk, idet Kultursamfund og Stat nu kunne komme i levende Vexelvirkningsforhold til hinanden.

Gneist, som paa en saa grundig og interessant Maade har skildret Selvstyrelsens Udvikling og Organisation i England, betragter hele den nyere sociale og politiske Bevægelse (for Englands Vedkommende fra den første Parlamentsreform af) som en stor Opløsningsproces. Samfundet — mener han — har trængt sig ind i Staten og bemægtiget sig dens Magt for sine Interesser. Hvorledes han opfatter Forholdet mellem det frie Samfund og Staten, kan ses af følgende Udtalelse: »Hvad Striden mellem Pligter og Drifter betyder i den Enkeltes Liv, det betyder i Folkenes Liv den evige Kamp mellem Stat og Samfund«*Das Selfgovernment in England*. 3. Aufl. p. 1017.. Men selvom man, med Gneist, ved Samfundet særligt vil tænke paa det økonomiske Samfund, i hvilket den materielle Kultur plejes, saa er det altfor ensidig en Dom. Der kan paa den materielle Kulturs Omraade udvikles Kræfter og Følelser af nok saa megen Værdi som de, Statslivet fostrer. Den materielle Kultur fremmer ikke blot Egennytten og den egoistiske Beregning; den udvikler Villien, det praktiske Blik og Evnen til Samvirken med Andre. Og det er intet Under, atde, som føle disse Kræfter hos sig, ogsaa mene at have Ret til at tale et Ord med i Landets offentlige Anliggender. Det er Betingelsen for, at Staten kan vedblive at være Udtryk for, hvad der rører sig i Folket. — Men det er ensidigt her blot at tænke paa det økonomiske og materielle Samfundsliv. Den Bevægelse, som har ført til Valgrettens Udvidelse, hænger nøje sammen med den intellektuelle og religiøse Udvikling, og om denne kan man dog ikke sige, at den forholder sig til Statens Virksomhed som Driften til PligtenI mærkelig Modsætning til Gneists gentagne Klager over »det gamle Samfunds Opløsning« staar en enkelt Udtalelse af ham (p. 996 Note). »Forestillingen om en Opløsning af Samfundet« — siger han — »beror kun paa, at tilvante Forestillinger ikke mere formaa at opdage de vante Skranker«. — Naar det blot er de gamle Rubriker, man savner, synes der ikke at være saa megen Grund til Klage.. — Tilmed indrømmer Gneist, at den gamle Tingenes Orden havde sine store Skyggesider: man tog ikke Hensyn til Middelklassens Tarv; man drog ingen Omsorg for Massernes sædelige og aandelige Løftelse eller for Statens KulturøjemedAnf. Skr. p. 891. 938.. En Statsorden, mod hvilken saadanne Bebrejdelser kunne rejses, fortjener dog sikkerligt at afløses af en anden Ordning! Gneists store Beundring for den gammel-engelske Selvstyrelse er ikke ret forligelig med denne skarpe Dom, der lader Opløsningsprocessen komme som en Nemesis. —

Det er ingen Undervurdering af Statens Betydning, naar dens Produktivitet indskrænkes til at finde og hævde Former for et Indhold, som er givet uden den. Men denne Opfattelse giver os, hvis den er rigtig, en Advarsel imod at lægge for stor Vægt paa det politiske Liv i dets Sondring fra Livets andre Sider. I Statslivets Kampe glemmes det kun altfor ofte, at Folkets Kræfter først og fremmest maa udvikle sig paa andre Omraader, i Familielivet og i det frie Kultursamfund, og at de kun, naar dette er sket og stadigt paany sker, paa frugtbar Maade kunne anvendes paa det politiske Omraade. I Politiken kommer man let til at sætte Formen over Indholdet.

7. I de faste Former, ved hvilke Folkets Liv ordnes, og ved hvilke det bliver i Stand til at optræde med samlet Kraftudad til, lægger Folkets Enhed sig tydeligst for Dagen. De enkelte Individer, Familierne og det frie Kultursamfund frembyde Billedet af en Mangfoldighed af skiftende Fænomener. Staten repræsenterer ikke blot Folkets Enhed, men ogsaa de vigtigste Betingelser for dets varige, udover de enkelte Individers og Slægtleds Tid rækkende Bestaaen. I Staten har Folket sit mest koncentrerede Udtryk.

Ved denne Statens Natur er den almindelige Regel given for, hvilke Opgaver den vil kunne løse. Naar Staten er Folkets centraliserede Magt, maa det, den skal kunne fremhjælpe, være saaledes beskaffent, at det kan ledes systematisk udfra ét Punkt, og at Magtanvendelse kan bruges som sidste Middel til at holde det oppe. Hvor disse to Betingelser mangle, kan Staten Intet gøre. Men der kan ikke nævnes noget Omraade, hvor de nævnte Betingelser ikke paa et eller andet Udviklingstrin og i en eller anden Grad kunne være tilstede. — Hvad og hvor Meget Staten inddrager under sin Virksomhed, vil være forskelligt under forskellige Forhold. Hvad en Tid ikke

kan tænke sig, at Staten skulde give sig af med, vil maaske til en anden Tid blive dens Hovedopgave. Enten paatager den sig hele Virksomheden, som ved Rets- og Forsvarsvæsen, eller den opretter Anstalter, med hvilke den tillader Privatanstalter at konkurrere, som ved Undervisningsvæsenet, eller den støtter Privatanstalter med materiel Bistand, eller den indskrænker sig til at sikre de frie Bestræbelser den Støtte, som den almindelige Retsorden yder.

Statens virkelige Styrke bestaar i den Tilslutning, Statsmagten formaar at vinde hos hele Folket. Jo større Frihed, Staten formaar at overlade Individ, Familie og Kultursamfund, uden at dog dens Enhed lider derunder, des stærkere er den. Den personlige og politiske Friheds Udstrækning er derfor et af de vigtigste Midler til at bedømme en Stats Udviklingstrin.

Den fulde Harmoni mellem Stat og Folk, Magt og Frihed, Enhed og Mangfoldighed er et meget fjernt Maal. I Virkeligheden er enhver Stat en Nødstat, svarer kun højst ufuldkomment til sit Begreb. — Paa den ene Side optræder Magten endnu stedse paa mere eller mindre brutal Maade. At øve Magt er forbundet med altfor stor Tilfredsstillelse for denmenneskelige Egoisme, til at Misbrug ikke skulde indfinde sig. Dertil komme Frygt og blind Selvopholdelsestrang, som kunne føre Statsmagten til at brede sig paa Bekostning af de Formaal, den skulde tjene. Der vil endnu behøves en lang Udviklingsgang, inden vi komme saa vidt, at Tvang kun anvendes, hvor den i Kraft af Velfærdsprincipet er aldeles nødvendig. — Paa den anden Side ytrer — ikke sjeldent foranlediget ved Statsmagtens Overgreb — Friheden sig ofte som Vilkaarlighed, Kritiksyge, Mistænksomhed og egoistisk Individualisme. — Disse to Extremer udæske gensidigt hinanden. Der maa snart gøres Front til den ene Side, snart til den anden Side, forat Udviklingen gennem rytmiske Svingninger langsomt kan føre os frem i Retning af det angivne Maal.

XXXIX. STATENS STRAFFENDE MYNDIGHED.

1. Historisk har Straffen udviklet sig af Hævn- eller Gengældelsesinstinktet. I sin simpleste Form ytrer dette Instinkt sig ved en Bevægelse, som er rettet mod den Kant, fra hvilken man har modtaget et stærkt og smerteligt Indtryk. Man farer løs mod den virkelige eller formentlige Angriber. Dette Instinkt er dels en særegen Form for Selvopholdelsesinstinktet, forsaavidt som den reagerende Bevægelse fører til at skaffe Aarsagen til Smerte bort, dels hænger det sammen med den Trang til Bevægelse, til at faa Luft, som følger med enhver ophidset Bevidsthedstilstand. Det virker blindt. Det kender ingen andre Grænser end Udtømmelsen af sin Kraft. En forholdsvis ringe Paavirkning kan fremkalde den voldsomste Tilbagevirkning, naar Tilstanden i Forvejen er ophidset, ligesom en lille Gnist kan fremkalde den største Explosion. Men Blindheden viser sig ikke blot i, at der ofte ikke er noget rimeligt Forhold mellem menneskelige Egoisme, til at Misbrug ikke skulde indfinde sig. Dertil komme Frygt og blind Selvopholdelsestrang, som kunne føre Statsmagten til at brede sig paa Bekostning af de Formaal, den skulde tjene. Der vil endnu behøves en lang Udviklingsgang, inden vi komme saa vidt, at Tvang kun anvendes, hvor den i Kraft af Velfærdsprincipet er aldeles nødvendig. — Paa den anden Side ytrer — ikke sjeldent foranlediget ved Statsmagtens Overgreb — Friheden sig ofte som Vilkaarlighed, Kritiksyge, Mistænksomhed og egoistisk Individualisme. — Disse to Extremer udæske gensidigt hinanden. Der maa snart gøres Front til den ene Side, snart til den anden Side, forat Udviklingen gennem rytmiske Svingninger langsomt kan føre os frem i Retning af det angivne Maal.

XXXIX. STATENS STRAFFENDE MYNDIGHED.

1. Historisk har Straffen udviklet sig af Hævn- eller Gengældelsesinstinktet. I sin simpleste Form ytrer dette Instinkt sig ved en Bevægelse, som er rettet mod den Kant, fra hvilken man har modtaget et stærkt og smerteligt

Indtryk. Man farer løs mod den virkelige eller formentlige Angriber. Dette Instinkt er dels en særegen Form for Selvopholdelsesinstinktet, forsaavidt som den reagerende Bevægelse fører til at skaffe Aarsagen til Smerte bort, dels hænger det sammen med den Trang til Bevægelse, til at faa Luft, som følger med enhver ophidset Bevidsthedstilstand. Det virker blindt. Det kender ingen andre Grænser end Udtømmelsen af sin Kraft. En forholdsvis ringe Paavirkning kan fremkalde den voldsomste Tilbagevirkning, naar Tilstanden i Forvejen er ophidset, ligesom en lille Gnist kan fremkalde den største Explosion. Men Blindheden viser sig ikke blot i, at der ofte ikke er noget rimeligt Forhold mellemPaavirkning og Tilbagevirkning. Den viser sig ogsaa i, at der ikke skelnes mellem den virkelige og den tilsyneladende Aarsag til den smertelige Paavirkning, og deri, at Tilbagevirkningens videre Følger ikke blive Genstand for Opmærksomhed. Det Væsentlige er at faa Luft for den indre Uro og Smerte; — hvilke Objekter det gaar ud over, og hvor meget det gaar ud over dem, spiller ingen Rolle.

Den Udvikling, som Hævninstinktet undergaar under Samfundslivets og Kulturens Udvikling, bestaar dels i, at Genstanden for den hævnende Tilbagevirkning individualiseres, saa at Ingen rammes uden netop den, fra hvem Paavirkningen udgik, — dels i, at den hævnende Tilbagevirknings Styrke og Art bestemmes i Forhold til Paavirkningens Styrke og Art og til den Grad af Bevidsthed, med hvilken den udøvedes, — dels i, at der ogsaa tages Hensyn til de videre Følger, den hævnende Tilbagevirkning faar for det Individ, som rammes af den, og for Samfundet i det Hele. Alt dette forudsætter, at Instinktet stanses i Farten, — at der anbringes et Mellemrum mellem Paavirkning og Tilbagevirkning, dette Mellemrum, der overhovedet er saa betydningsfuldt i Bevidsthedens og særligt i Villiens Udvikling*Psykologi* IV, 4. VII B, I—3., — og endeligt at Tilbagevirkningen ikke bliver enkelte Individers eller Slægters, men Statens Sag. Først ved denne Række af gennemgribende Forandringer bliver Hævnen til Straf. Vi ville nærmere betragte nogle af disse Punkter.

2. Det enkelte Individ betragtes paa primitive Kulturtrin ikke som isoleret, hverken hvad Rettigheder eller Pligter an gaar. Det er Familier og Slægter, ikke selvstændige Individer, der staa overfor hverandre. Hævnen øves derfor af *ethvert* Medlem af den Slægt, til hvilken det forulempede Individ hører, mod ethvert Individ af den Slægt, til hvilken Forulemperen hører. Blod skal flyde, naar Blod er flydt; det er Hovedsagen; hvis Blod, det er det Underordnede. Hvor den gamle Familieorganisation endnu raader, som i Albanien, raader ogsaa denne Betragtningsmaade endnu. Albaneseren modtager derfor ikke den Fremmede, før han ved Forespørgsel har forvisset sig om,at der ikke er Blod mellem deres Slægter. I Middelalderen havde Gildebrødrene den Forpligtelse at hævne hverandre og bøde for hverandre, som forhen Medlemmer af samme Slægt havde. »Alle skulle bære det,« siger en gammel Gildestatut, »naar En forsér sig, og Alle lide det Samme«. Det skyldes den fremskridende Frigørelse af Personlighederne, at efterhaanden Forestillingen om Skyldens Begrænsning til det enkelte Individ udvikler sigSmlgn. herom Spencer: *Political Institutions.* p. 549 ff. — Post: *Die Grundlagen des Rechts*, p. 354 ff. — L. Brentano: *Die Arbeitergilden*. I, p. 2. — R. Keyser: *Efterladte Skrifter*. II, p. 359..

Ligesaa lidt som man oprindeligt skelnede mellem det handlende Individ og hele hans Slægt, ligesaa lidt skelnede man mellem den ydre Handling og den Villie, som lagde sig for Dagen i den. Man holdt sig til Handlingens Virkning. Hævninstinktet giver sig ikke Tid til at sætte sig ind i den Handlendes Tilstand; det mangler desuden ogsaa Evne dertil. Man holder sig til det Faktum, at der er udgaaet en smertende Virkning fra ham, at han er et Væsen, der volder Smerte; Andet bryder man sig ikke om at vide om ham. — Man skelner ikke mellem forsætlige og uforsætlige Forulempelser, mellem den Skade, der voldes med velberaad Hu (dolus), og den, der skyldes Ligegyldighed og Forsømmelighed (culpa). Det ufrivillige og det villede Mord besmittede i lige høj Grad. Og man straffer — endnu i Middelalderen og senere — Dyr ligesaa vel som Mennesker!Post anf. Skr. p. 356 ff. — Fustel de Coulanges: *La cité antique*. 4 éd. p. 108..

At Hævnen avlede ny Hævn til Gengæld, saa at der indlededes en endeløs Række af Aktioner og Reaktioner mellem Slægterne, — at det hele Samfund led under denne Strid. — at Raahed og Grusomhed næredes i Sindene, — kom ikke i Betragtning, hvor det ubetinget bydende Instinkt raadede.

3. Naar den Erkendelse opstaar, at de stridende Individer og Slægter høre til ét Samfund, som lider ved deres

Strid, og naar de tillige selv føle Ulemperne ved de endeløse Hævnkampe, kan det før omtalte Mellemrum indtræde. Der bliver Mulighed for Mægling, og en Overvejelse anstilles, før der skrides tilGengældelsesakten. De første Domstole vare Mæglingsdomstole. Var den Skyldige udfunden, og kunde man ikke bringe Forlig tilveje, blev han overladt til den Forulempedes Hævn, enten uden videre eller paa visse Betingelser. Formaaede den Forulempede ikke selv at hævne sig, hjalp Samfundet ham dermed. At Statsmagtens Indgriben dog foreløbigt ikke betragtedes som en Indgriben af en højeste Instans, ses af, at den, der ikke var tilfreds med Dommen, i Frankrig (før Ludvig den Helliges Retsreform) havde Ret til at udfordre Dommeren til Tvekamp: det var en Appel fra Menneskenes Dom til »Guds Dom gennem Sværdet« (jugement de Dieu par l'épée). — Det næste Skridt er, at Samfundet selv tager hele Gengældelsen i sin Haand. Det maa da raade over tilstrækkelig fysisk Magt baade til at holde Hævninstinktet tilbage, og til at udføre Dommen. Denne Magt falder naturligt sammen med den, der opbydes mod ydre Fjender, saa at den retshaandhævende og den forsvarende Myndighed komme til at hvile i samme HaandMaine: *Early Law and Custom.* p. 170 ff. — Spencer: *Political Institutions.* p. 618 f. — Post: *Die Grundlagen des Rechts*, p. 401 ff. — Paa en interessant Maade fremtræder Overførelsen af Straffemyndigheden til Statsmagten i Frankrigs Historie i Middelalderen, især i Ludvig den Helliges Retsreformer. Henri Martin: *Histoire de France*. 4. éd. IV p. 290—303.. Det var vel ikke blot Hensigtsmæssighedsgrunde, som bevirkede denne Overgang af Gengældelsesretten fra Individer og Slægter til den højeste Samfundsmagt. Magthavernes egen Interesse, deres Indflydelse og deres Indtægt forøgedes ved, at de greb mæglende og dømmende ind i de enkelte Individers og Slægters Mellemværender, og ved at Bøderne, et af de vigtigste Gengældelsesmidler, gik i deres Kasse. Men som saa ofte i Historien blev her det, der hovedsageligt skyldtes egoistiske Motiver, Betingelse for et væsentligt Fremskridt i etisk-social Henseende. Nu kunde en Strid for Retten med Grunde og Vidnesbyrd afløse Striden med blanke Vaaben. Den hele Sag blev nu betragtet fra et højere Stade. Det kom til at gælde om noget Mere end blot Tilfredsstillelse af individuelle Instinkter. Samfundet vil bevare sin Fred og sin Sikkerhed, en af dets første Livsbetingelser, og for detteHensyn maa baade den Forulempede og den Forulempende, baade Hævner og Angriber bøje sig. Der kommer nu Straffevedtægter og Straffelove, som regulere Gengældelsen.

I Stedet for den blinde Hast, hvormed Hævnen fuldbyrdedes, saalænge Instinktet raadede, træder nu en Afvejen af de Omstændigheder, under hvilke Forulempelsen er øvet, og en Udmaalen af den Grad af Lidelse, der paaføres Forulemperen. Selvom denne Udmaaling endnu foretages paa vel udvortes Vis, saa at man fordrer Øje for Øje og Tand for Tand, er det dog et Fremskridt i Forhold til det Raseri, der ikke kendte anden Grænse end egen Udmattelse eller Ofrets Tilintetgørelse. Der er dog nu Mulighed for, at man kan kaste Blikket længere ud end blot til den øjeblikkelige Tilfredsstillelse af den kollektive eller individuelle Hævntrang. Man kan overveje, om den Lidelse, der tilføjes, virkeligt er nødvendig, og om den ikke, naar den tilføjes i samme Maal, som Gengældelsestrangen fordrer det, fører Misligheder med sig, som ere større end den Mislighed, der ligger i, at Gengældelsestrangen maa hæmmes. Man vænner sig til at betragte den hele Sag fra Samfundets Synspunkt og at holde sig til, hvilken Betydning den Lidelse, der tilføjes Forulemperen, har for hele Samfundet — Forulemperen selv indbefattet. Man opdager, at jo stærkere Statsmagten er, des mildere kunne Straffene være, uden at Samfundets Fred og Sikkerhed lider derunder, at paa den anden Side grusomme Straffe vække og nære Vildhed og Raahed i Folkets Sind og derved selv kunne blive farlige for Samfundsfreden, — og at det nok saa meget kommer an paa Straffens Uundgaaelighed, som paa dens StrenghedMan erfarede dette i det 18. Aarhundrede, da man i flere Lande søgte at virke ved stedse strengere Straffe. Om Bayern f. Ex., der særligt udmærkede sig i denne Henseende, siges der: »Forbrydelserne tiltog, jo flere Galger og Stejler der opstilledes ved Landevejene«. (A. v. Feuerbach: *Biogr. Nachlass.* I. p. 432). Selve den Grusomhed, hvormed der straffedes, bidrog sikkert til at øge Raaheden. — Romilly motiverede sin Reform af de strenge engelske Straffelove med, at Forbrydelserne vare i Tiltagen.. Man anerkender, at fordi et Menneske er anklaget, er han dermed ikke berøvet sine Menneskerettigheder,og man drager Omsorg for, at hans Sag kan blive stillet i det gunstigst mulige Lys.

Det oprindelige Udgangspunkt i Hævntrangen er hermed definitivt forladt. For Hævntrangen og for Gengældelseslæren er den Lidelse, der tilføjes Forulemperen, Formaalet. Straffen villes for dens egen Skyld, og

Eftertanken omfatter ikke, hvad der ligger udover det Øjeblik, da Gengældelsen har ramt sit Offer. Ved Hæmning af den umiddelbare Hævn- og Gengældelsestrang kan virkelig Retfærdighed, der er Andet og Mere end blot »Lige for Lige«, komme til at raade. Hovedvægten lægges nu ikke paa det Instinkt, der kræver Tilfredsstillelse, men paa, hvorledes Samfundets Tarv kræver, at Forulemperen (som selv vedbliver at høre til Samfundet) skal behandles. Hvad det primitive Instinkt aldeles saa bort fra, bliver nu det ledende Synspunkt. Det vil vise sig, at det ogsaa kun derved er muligt at give en etisk Begrundelse af Statens Straffemyndighed.

4. Naar det Spørgsmaal opkastes, hvorpaa Statens Straffemyndighed grunder sig, vil det i det Foregaaende udviklede Forhold mellem Samfundet og Staten paa den ene Side og Individet paa den anden Side være vejledende for vor Afgørelse. (Smlgn. III, VIII og XXXVIII).

Det er Statens Opgave at hævde Retsordenen som en af Grundbetingelserne for det menneskelige Samfunds Udvikling. Uden Sikkerhed og Fred kan hverken det enkelte Individ, Familien eller de frie Kultursamfund trives. Staten anvender derfor sin tvingende Magt, naar et Individ vægrer sig ved at opfylde de Pligter, som ifølge den gældende Retsorden paahvile det. Og hvor Individet paa et eller andet Punkt bryder Retsordenen, træder Statsmagten til forat opretholde denne. Dette kan ikke ske blot ved at stanse og tilbagevise Angrebet. I Bruddet paa Retsordenen kundgør der sig en Villie, som, hvis det tillodes den at gaa konsekvent frem, som den har begyndt i den udøvede Gerning, vilde sprænge Statssamfundet. Derfor underkaster Staten Overtræderen en saadan Behandling, at Forholdet mellem hans Villie og Retsordenen kan blive et harmonisk og ikke, som i den udøvede Handling, et disharmonisk Forhold. Den paatvinger ham en Opdragelse, ved hvilken han kan blivei Stand til at holde sig indenfor de Grænser, Retsordenen foreskriver. Han øves i Selvbeherskelse, og han vænnes til Arbejde. Den optræder herved ikke som en helt fremmed Magt overfor ham. Den maa intet Øjeblik glemme, at han selv er et Led af Slægten og af Samfundet. Den behandler ham ikke som*blot* Middel for sine Formaal, ofrer ham ikke for Samfundets Skyld. Hvad det gælder om, er saavidt muligt at faa Samfundets og Overtræderens Interesse til at falde sammen, saa at social Sikkerhed og Orden hævdes igennem en Opdragelse, der bliver til Gavn for selve den, der har krænket dem.

Naar Staten som Retsordenens Haandhæver staar overfor et Individ, som har brudt Retsordenen, saa er det egentligt to etiske Systemer, der staa overfor hinanden. Med Rette har Grotius i sit berømte Værk fremstillet dette Forhold som et Krigsforhold, en Krig mellem den Enkelte og Samfundet, i Analogi med Krigene mellem Enkelte indbyrdes og mellem Samfundene indbyrdesSe *Den nyere Filosofis Historie*[2]. I, p. 53 f.. Princip staar mod Princip, og ingen Forhandling er mulig, saalænge Individet fastholder de Forudsætninger, der førte ham til Retsbruddet. Hvor et Sammenstød mellem forskellige Principer og Systemer finder Sted, der er, som vi have set (III, 13) praktisk-psykologisk Paavirkning det eneste Middel, der kan føre til en Forstaaelse. Det gælder om Forandring af det psykologiske Grundlag, en saadan Forandring, som al Opdragelse tilsigter. Før Opdragelsen er fuldendt, kan Individet naturligvis ikke anerkende Berettigelsen af den Behandling, det underkastes. Men Statens Berettigelse beror paa, at den vil gøre ham skikket til at leve i Samfundet. Den Opdragelse, Individet underkastes, er først og fremmest en politisk eller juridisk Opdragelse til Legalitet. Individet lærer, at det staar sig bedst ved at rette sig efter Loven i sin Handlen, hvilke Tanker det saa ellers gør sig. Det er Selvopholdelsesdriften, som der først og fremmest appelleres til. Ved de elementære Fordringer, Retsordenen stiller, kommer det jo, naar galt skal være, kun an paa den ydre Præstation. Mender er ingen Grund til, at Staten ved sin Behandling af det Individ, der har forbrudt sig, altid skal blive staaende ved den ydre, juridiske Opdragelse. Denne bør være bestemmende for Straffens Art og Varighed. Men derved udelukkes ikke, at man kan forsøge at paavirke Individet i etisk Henseende forat udrydde det Onde med Rode. Først naar Individets hele Sindelag og Tænkemaade er udviklet saaledes, at det ikke blot af egoistisk Interesse, men af indre Overbevisning bøjer sig for Retsordenen, først da er denne fuldstændigt genoprettet ved Bruddet, og mere end genoprettet, da den i Stedet for en Fjende har vundet en Ven. Arbejde vil være det vigtigste Opdragelsesmiddel. Meget ofte er Aarsagen til Overtrædelsen den, at Individet søger Vinding gennem Bedrag og Overgreb i Stedet for gennem ærligt og redeligt Arbejde. Men en mere direkte Paavirkning er ikke udelukket. Den etiske Opdragelse maa naturligvis ikke øves saaledes, at der derved sker Brud paa Religionsfriheden. Den bør i Form og Metode være forskellig for de forskellige Individer

efter deres Standpunkt. Det vilde være en Extrastraf, hvis Individet skulde nødes til at lade sig undervise i en anden Konfession end dets egen. Hvis Individet er konfessionsløst, maa Opdragelsen ledes af en Lærer eller en anden til alvorlig Paavirkning egnet Personlighed. Hvor Bruddet paa Retsordenen, hvad der saare ofte er Tilfældet, udspringer af legemlig og aandelig Forkommenhed, vil der kunne udrettes Meget ved, at Individet — maaske for første Gang i sit Liv — kommer til at staa overfor Mennesker, som det føler, at det kan have fuld Tillid til. Allerede dette vil, uden megen Dogmatiseren og Moraliseren, kunne medføre vigtige etiske Forandringer i Individets Natur. Vel hører denne etiske Opdragelse mere ind under den Maade, hvorpaa Straffen fuldbyrdes, end under selve Straffen. Den kan kun finde Sted, hvor Individet viser sig modtageligt eller endog føler Trang til Paavirkning i den omtalte Retning. Man har endog villet afvise Statens Ret til at gribe ind i den Enkeltes etiske Udvikling, fordi intet Menneske har Lov til at gøre sig til Dommer over Andres indre Sindelag, og Staten ikke har Ret til at anvende Magt foratforbedre den myndige StatsborgerFichte: *Grundlage des Naturrechts*. II, p. 114. — Goos: *Indledning til den danske Strafferet*. p. 63.. Men fra den sociale Etiks Synspunkt er der ikke Grund til at skelne saa skarpt mellem Straf og Straffuldbyrdelse, som det af tekniske Grunde maaske er nødvendigt i Retsvidenskaben. Den, som dømmes til en Straf, dømmes jo ogsaa til Straffuldbyrdelsen og til Alt, hvad den fører med sig, og i mange Tilfælde er den etiske Forbedring enten en naturlig Fortsættelse af eller en nødvendig Betingelse for den juridiske. Det vil vise sig umuligt at fastholde en skarp Forskel mellem dem. Forholdet mellem det juridiske og det etiske Element i selve den retsstridige Handling vil jo ogsaa være forskelligt i hvert enkelt Tilfælde. Ved nogle Retsbrud (som politiske Forbrydelser og Politiforseelser) kan det etiske Element saa godt som mangle, eller der foreligger maaske endog en af de Konflikter mellem Moral og Ret, som ikke kunne undgaas. De største og mest indgribende Brud paa Retsordenen behøve ikke ogsaa at være de i etisk Henseende mest betænkelige. »Omstændighedernes Forvikling«, siger A. S. Ørsted*Om de første Grundregler for Straffelovgivningen*. (Eunomia II). p. 8., »kan ofte føre et Menneske, der langtfra ikke er død for det Gode og Ædle, til de farligste og skadeligste Forbrydelser, medens en Forbrydelse af lidet betydelige Følger kan forraade et i Bund og Grund fordærvet Sindelag. Hvo vil paastaa, at Mord eller at Statsforbrydelser ubetinget røbe større sædelig Fordærvelse end Bedrageri?« Til dette Ørsteds Spørgsmaal maa der efter flere Sagkyndiges Erfaringer svares, at Mordere netop meget ofte staa moralsk højere end andre Forbrydere. (Se nedenfor i 6). — Man kan derfor ikke begrunde Statens Strafferet uden at fordre, at Straffen *individualiseres* saa meget som muligt. Det er særligt det stedse forskellige Forhold mellem det juridiske og det etiske Element, som gør denne Fordring nødvendig. Uden Individualisering bliver det Individ, der straffes, behandlet som blot Middel for Samfundets Trang til at opretholde sin Retsorden. Men ved den individualiserende Opdragelse, som vi fordre, bliver der intet Punkt, hvor denVirksomhed, hvormed Retsordenen opretholdes, ikke tillige er en pædagogisk Virksomhed overfor det Individ, der har overtraadt den. Statens Straffevirksomhed faar des større etisk Begrundelse og Berettigelse, jo mere den nærmer sig til dette Ideal. Statens Ret til at underkaste Overtræderen en Opdragelse, der gør ham skikket til at fyldestgøre de elementære Betingelser for Samliv med Andre i et ordnet Samfund, hviler væsentligt paa samme Grundlag som dens Ret til at drage Omsorg for Børns Opdragelse og Undervisning. Begge Steder hævder Staten det Niveau, under hvilket dens Medlemmer ikke maa synke, og søger at hjælpe dem op, som endnu ikke have naat det, eller som ere sunkne ned derunderDen her givne Udvikling af Straffemyndighedens ideale Begrundelse slutter sig nærmest til en enkelt Side af Fichtes Teori. Fichtes Teori som Helhed er en Straffetruselsteori (ligesom A. Feuerbachs og A. S. Ørsteds) og uholdbar, da den konsekvent maa gøre det Individ, der straffes, til *blot* Middel for Samfundet. Men ved den nærmere Udvikling af sin Teori kommer han ind paa Tanker, der kunne benyttes som Grundlag for en helt anden Teori. Iøvrigt er den pædagogiske Straffeteori af meget gammel Oprindelse. Den stammer fra Platon som en nødvendig Konsekvens af denne store Tænkers Brud med den gamle Gengældelseslære. (Smlgn. XII, 2)..

Den Begrundelse af Statens Straffemyndighed, der bygger paa *Straffens pædagogiske Virkning*, har sin store Betydning ved at opstille det Ideal, Straffevæsenets Ordning skal stræbe at nærme sig til. Det er ingen Indvending mod den, at dette Ideal ikke naas i Virkeligheden, ja, at de saakaldte Forbedringshuse meget ofte ere ForværringsanstalterGarofalo: *La criminologie*. Paris 1888. p. 98; 129 ff.. Dette viser kun, at der behøves et

Ideal, som kan tjene til Maalestok og vise den Retning, i hvilken der skal arbejdes. Og mod den Betragtning, hin Begrundelse hviler paa, nemlig at det enkelte Individ er og vedbliver at være Led af Samfundet, selvom det krænker Samfundets Love, ligesaavel som syge og uarbejdsdygtige Individer høre med til Samfundet, kan der ikke rejses Indvendinger. Det Individ, som bryder Retsordenen, er selv blevet til og har udviklet sig indenfor Samfundet. Dets Karakter og hele Tænkemaade er for en stor Del bestemt ved den Aand,der raadede i Samfundet, og ved de Forhold, Samfundet havde lagt til Rette for det. I Retsbruddet kunne vi ofte se en simpel Virkning af Misligheder og Brøst i Samfundet. Ved at dømme Overtræderen dømmer Samfundet forsaavidt sig selv. Naar Samfundet saaledes i Retsbruddet for en større eller mindre Del maa se sit eget Værk, sin egen Skyld, forvandler Berettigelsen til at opdrage Overtræderen sig til en Forpligtelse. og Nødvendigheden af den individualiserende Behandlingsmaade bliver saa meget mere indlysende. Kun en Opfattelse, der betragter Individet som absolut Udgangspunkt for alle sine Handlinger, vilde kunne hævde, at det ved at overtræde Retsordenen aldeles skiller sig fra Samfundet, saa at dette ikke længere har nogen Forpligtelse overfor det. Det er dog ikke blot indeterministiske Anskuelser, der kunne komme til dette Resultat. Den saakaldte italienske Skole i Kriminologien (Lombroso og hans Skole), der forklarer Vaneforbryderne som atavistiske Fornyelser af en Mennesketype, de civiliserede Samfund væsentligt ere komne ud over, mener ligeledes at kunne hævde, at Samfundet ikke har nogen Medskyld eller Forpligtelse overfor ForbryderneKfr. Garofalo: *La criminologie*. p. 55 ff., 117 ff.. Det er dog klart, at det allerede er et Tegn paa Ufuldkommenhed i Samfundet, at arvelige Dispositioner stadigt holde sig og kun vente paa god Lejlighed til at gaa over i Virkelighed. Det viser, at Samfundsaanden ikke virkeligt formaar at gennemtrænge de enkelte Individers Natur, og at Opdragelse og sociale Forhold ikke ere, som de bør væreSe min Kritik af den italienske Skoles Lære i *Etiske Undersøgelser*. p. 73—81..

Jo mere man faar Øjet op for Samfundsforholdenes Indflydelse paa Individernes Karakter og Handlemaade, desmindre vil man vente store Virkninger af Straffesystemet alene. Dette maa ses som et Led i hele den store Opdragelsesproces, Slægten underkastes gennem Samfundets Institutioner. Som i den sædvanlige Barneopdragelse vil ogsaa i den sociale Opdragelse en indirekte og forebyggende Indflydelse mere og mere træde i Stedet for den direkte Indgriben, ved hvilken man i Straffen søger at raade Bod paa den Skade, der er sket. AlleredeThomas More rettede i sin *Utopia* den Anklage mod Samfundet, at det først frembragte Tyve og siden straffede dem. Som i Medicinen vil ogsaa i Retslæren sikkert Hygiejne og Profylaktik træde i Stedet for den Kureren, der først kan anvendes, naar Ulykken er sket, og da ofte anvendes forgæves. —

Den pædagogiske Straffeteori giver den mest ideale Begrundelse af Statens Straffemyndighed. Men den er ikke tilstrækkelig. Naar den ene og alene lægger Vægt paa, at det enkelte Individ voxer ud af Samfundet og stedse vedbliver at være Led af dette, overser den, at den, der overtræder Samfundets Lov, optræder som Samfundets Fjende og afgiver et Forbillede, som let kan finde Efterfølgelse. Forbrydelsen etablerer en Krigstilstand mellem Individ og Samfund og stiller derved en anden Opgave for Samfundet end den blot opdragende, nemlig den at hævde Retsordenen og hindre, at det enkelte Brud bliver et Præcedens. Derfor maa ogsaa Modsætningsforholdet mellem Samfundet og det enkelte Individ betones. Denne Betragtning lægges til Grund i *Afskrækkelses- og Straffetruselsteorierne*. Her ses Straffens Formaal i at virke afskrækkende, idet der statueres et Exempel, ligesom naar en Glente nagles til Ladeporten, eller man opfatter Sagen saaledes, at Statsmagten i sine Straffelove udtaler Trusler mod dem, der udøve visse Handlinger, og at Straffen, som udgaar over den enkelte Forbryder, staar som Vidnesbyrd om, at Truslerne ere alvorligt mente. Retten til at afskrække og true udledes af Statens Ret til at være, af dens Betydning for menneskelig Velfærd.

Afskrækkelsesteorien, der især hyldes af Jurister og Statsmænd (blandt Filosoferne af Schopenhauer)*Die Welt als Wille und Vorstellung*. II. Kap. 47. — Kfr. i den danske Literatur A. S. Ørsted: *Om de første Grundregler for Straffelovgivningen*. (Eunomia II). 1817. — I den nyeste Tid har F. Tønnies taget Ordet for Straffetruselsteorien. (*Probleme des Verbrechens und der Strafe* — i Tidsskriftet »Deutschland«. Oktbr.—Novbr. 1902)., staar i et interessant Forhold til Gengældelsesteorien og Opdragelsesteorien. Den betragter ikke Straffen som Formaal,

men som Middel. Derved skiller den sig fra Gengældelseslæren og faar ligesom den pædagogiske Teori en teleologisk Karakter. Men medens denpædagogiske Teori betragter selve det Individ, der straffes, som Formaal, betragter Afskrækkelsesteorien det som Middel, idet det straffes forat indgyde Andre Skræk eller forat vise, at Straffetruslerne virkeligt udføres. Formaalet for Straffen ligger for den i Virkningen paa det øvrige Samfund, især i den Sikkerhed, der opnaas. Den lægger ikke saa stor Vægt paa, hvorledes Straffen virker paa dem, der straffes, men paa, hvorledes den virker paa dem, der ikke straffes. Det kommer an paa, at Haabet om at undgaa Straf slaas ned. Og det gælder især om at hindre det første, farlige Skridt paa Forbrydelsens Bane. Denne Teori ligner Gengældelsesteorien deri, at den ikke forudsætter nogen Interesse for, hvorledes det gaar Individet under og efter Straffens Fuldbyrdelse. Konsekvent vil den heller ikke lægge nogen Vægt paa den Grad af Bevidsthed, med hvilken Lovovertrædelsen er sket; det afgørende Synspunkt bliver Handlingens Farlighed, der gør det nødvendigt gennem Afskrækkelsen at sætte en Bom for alle Forsøg i lignende Retning. Hvad dens erfaringsmæssige Virkninger angaar, har den det fælles med Opdragelsesteorien, at den ikke fuldstændigt bekræftes ved Erfaring. Skønt det er lettere at fremkalde Skræk end at bevirke en virkelig Karakterforandring, saa viser Erfaringen dog, at Forbrydelser meget ofte begaas af Individer, der flere Gange ere straffede, og det kriminologiske Problem ligger netop i de Tilbagefaldendes (Recidivisternes) store Antal. End ikke den Straf, som især maatte formodes at virke afskrækkende paa Andre, Dødsstraffen, har erfaringsmæssigt denne Virkning.

Men baade Opdragelses- og Afskrækkelsesteorien angive Formaal, der nødvendigvis maa tilstræbes overfor Lovovertræderne. I en fuldstændig Straffeteori maa begge være forenede. Straffen vil da paa én Gang virke karakterændrende paa den, der straffes, og staa som et Exempel paa, at Retsordenen ikke kan krænkes. Det Individ, der straffes, vil da staa paa én Gang som Formaal og som Middel. Til at gennemføre en saadan Opfattelse udfordres ganske vist en Kunst og en Menneskekundskab, som endnu ikke staa til Raadighed. Man er først i de senere Aar begyndt at studere Fangerne og Fængselsvæsenetpaa videnskabelig Maade. Men *den afgørende Maalestok for Straffevæsenets Fuldkommenhed eller Ufuldkommenhed vil dog være at hente fra den Grad, i hvilken det er lykkedes at forbinde Opdragelse og Afskrækkelse*. Denne Maalestok er kun en speciel Anvendelse af den frie Personligheds Princip (VIII, 6), og Straffeteorien hænger saaledes sammen med Etikens Grundtanker. *En filosofisk Straffeteori kan ikke give Andet og Mere end en saadan med de etiske Grundtanker stemmende Maalestok til Brug ved Vurderingen af det faktisk bestaaende Straffevæsen*. Erfaringen viser ogsaa, at det mere og mere bliver Principet om den nøje Forbindelse af Opdragelse og Afskrækkelse, der bestemmer Dommen over Straffevæsenet, som det fremtræder paa givet Sted og til given Tid. Snart faar Opdragelsen, snart Afskrækkelsen Overhaand som ledende SynspunktSmlgn. Francis Hagerup: *Et Blad af Straffens Historie*. (Nordisk Tidsskrift, udg. af den Letterstedtske Forening. 1893).. I Modsætning til de tidligere herskende Gengældelses- og Afskrækkelsesteorier gjorde det 18. Aarhundredes Filantroper den pædagogiske Teori gældende. Man fordrede en human Behandling af dem, der skulde straffes, og stillede deres Forbedring som Straffens Formaal. Selvom denne filantropiske Bevægelse ofte havde en sentimental Karakter og ofte førte til Slaphed og ubetimelig Lemfældighed i Straffevæsenet, er det utvivlsomt, at den gjorde en god Gerning ved at hævde det straffede Individs Ret. Den appellerede til et højere Retfærdighedsbegreb end de tidligere Synsmaader kendte, et Retfærdighedsbegreb, som det ganske vist ikke lykkedes at fremstille i klare og bestemte Former. I den nyeste Tid er der en Tendens til at fremdrage Afskrækkelsessynspunktet igen; men da den filantropiske Bevægelse havde ført til at sætte Frihedsstraffe i Stedet for de tidligere saa hyppige legemlige Straffe, og da Frihedsstraffene, især de kortvarige, have vist sig ikke at virke tilstrækkeligt afskrækkende, staar man her overfor store praktiske og teoretiske Vanskeligheder. Tillige have de kriminalantropologiske Undersøgelser begyndt at yde et Indblik i Forbrydernes Natur og have særligt godtgjort, at der findes store Forskellighedermellem de Individer, der overtræde Statens Love, saa at den Behandling, der overgaar dem, ogsaa maa være forskellig og ikke blot kan være bestemt ved selve Overtrædelsen som ydre Faktum. Baade Gengældelses-, Afskrækkelses- og Forbedringsteorierne oversaa de individuelle Forskelligheder og vare tilbøjelige til at betragte alle Mennesker som ens. I den nyeste Tid har man søgt at tage Hensyn til de individuelle Forskelligheder ved at indføre betingede Straffedomme, d. v. s. saadanne, der kun udføres, naar Individet endnu en Gang forser sig, og

ubestemte Straffedomme, d. v. s. saadanne, hvor Straffetidens Længde beror paa, hvorledes Individets Karakter ytrer og udvikler sig under Straffuldbyrdelsen. Man er tillige bleven mere og mere klar over, at Forbrydelsen er et socialt Fænomen, der hænger sammen med mange andre sociale Fænomener. Det kriminologiske Problem staar ikke isoleret, men hænger nøje sammen med de andre sociale Problemer. Man kommer derved ind paa den allerede omtalte Opfattelse af Straffen som Middel til Bekæmpelse af Forbrydelsen betragtet som socialt Onde. Denne Opfattelse har den »internationale kriminalistiske Forening« lagt til Grund, og har tillige indskærpet, at Straffen ikke maa løsrives af sin Forbindelse med de andre Midler til Bekæmpelse, særligt til Forebyggelse af Forbrydelsen. Det bestemte Udtryk *Bekæmpelse* er altsaa sat i Stedet for de ældre Teoriers bestemtere Udtryk *Forbedring*, *Afskrækkelse*, *Gengældelse*. Kriminalpolitik træder i Stedet for Straffeteori. Det bliver fremtidig Erfarings Sag at afgøre, hvor Meget der kan naas ad den forebyggende Vej, især ved Forbedring af Opdragelsesvæsenet og af de økonomiske Forhold, og hvor Meget der kun kan naas gennem Tilføjelse af Straffelidelse. Man vil sikkert komme til at stille større Fordringer til Samfundet, naar der skal tages Hensyn til alle Variationer af Lovovertrædere, end da man lod sig nøje med — saa snart en Lovovertrædelse mentes at være konstateret — at sætte Vedkommende i Hullet eller paa Galejerne eller at hugge Hovedet af ham. Stedse vil dog Maalestokken ved Vurderingen af den Maade, paa hvilken Forbryderne behandles, være den, i hvilken Grad det enkelte Individ kommer til atstaa som Formaal og ikke blot som Middel. Under en eller anden Form vil det Problem, der kom frem under Kampen mellem Gengældelses-, Afskrækkelses- og Forbedringsteorierne, stedse fremtræde paany.

Naar man opfatter Straffen som et Middel ved Siden af flere andre til Bekæmpelse af Forbrydelsen som socialt Fænomen kan det blive et Spørgsmaal, om man da endnu tager Ordet Straf i samme Betydning som den, i hvilken det forekom i de ældre Opfattelser. (Smlgn. ovenfor V, 3. f.). En skarpsindig Tænker har benægtet dette. »Begrebet Straf«, siger F. Tönnies, »maa forvandles til et højere Begreb, nemlig til Begrebet om en hensigtsmæssig Behandling af Forbryderen.« Til en saadan hensigtsmæssig Behandling behøver i og for sig Lidelse ikke at høre. Naar Individet er blevet tvunget til, saavidt det er muligt, at oprette den Skade, det har voldet Andre, saa maa dets øvrige Behandling konsekvent være af helbredende og opdragende ArtF. Tönnies: *Die Verhütung des Verbrechens*. (Deutsche Worte. Wien 1891). — Tönnies omtaler min i første Udgave af dette Værk fremstillede Teori som en ren Porbedringsteori. Det var dog min Mening (som jeg i de senere Udgaver har søgt at faa klarere frem), at ogsaa Afskrækkelse staar som nødvendigt Formaal, og at Maalestokken for et givet Straffevæsens Fuldkommenlied ligger i den Grad, i hvilken de to Formaal forbindes, navnligt forbindes saaledes, at Afskrækkelsen ikke breder sig paa Opdragelsens Bekostning. (Se 1. Udg. p. 379)..

5. Efter den her udviklede Opfattelse straffes der ikke blot, fordi en Overtrædelse har fundet Sted, men ogsaa forat ingen Overtrædelse skal finde Sted (ikke blot: qvia peccatum est, men ogsaa: ne peccetur). Det er Fremtiden, ikke Fortiden, som gør Straffen nødvendig. At ingen Overtrædelse finder Sted, vil jo sige, at Retsordenen staar ved Magt, og det er det, der skal opnaas. Det er altsaa her et klart og bestemt Formaal, som opnaas eller dog kan opnaas ved Straffen, — om ikke ved Straffen alene, saa ved den i Forbindelse med andre Midler mod det sociale Onde, som Forbrydelsen er. Og detteFormaal finder igen sin Begundelse ved det almindelige Velfærdsprincip.

Ved den Antagelse, at Straffen maa tjene et Formaal og ikke har sin Gyldighed »i sig selv«, staar den udviklede Opfattelse i bestemt Modsætning til Gengældelsesteorien, ifølge hvilken det skal være en Nedværdigelse baade af Straffemyndigheden og af den Personlighed, der straffes, naar Straffen betragtes som Middel. Og da Gengældelsesteorien endnu har saa stor Indflydelse paa de almindelige Forestillinger om Forbrydelse og Straf, at den maaske endog maa siges at være en af de væsentligste Hindringer for en rationel Ordning af Straffevæsenet, maa vi noget nærmere undersøge denne Teori og prøve dens Berettigelse. Gengældelsesteorien hævder det som en evig, selvindlysende etisk Sandhed, at hvo som øver Ondt, over hans Hoved skal Ondt komme. Men er det virkeligt selvindlysende? Og er det en etisk Tanke? Hvorfor skal det Onde, hvorfor skal Lidelsen i Verden forøges, fordi der en Gang er øvet Ondt? Det er jo dog ligefrem at gøre Ondt værre, saalænge man ikke paaviser et bestemt Gode, der opnaas ved det Onde, man lader følge efter det en Gang udøvede. Men et saadant Formaal

vil man ikke kunne angive uden at beraabe sig paa Velfærdsprincipet og altsaa komme ind paa »Nyttemoralen«. Kant betragtede det som et »kategorisk Imperativ«, at et Menneske skal behandles, som han selv behandler Andre. Men det er Magtsprog uden Begrundelse. Derimod følger det med stor Klarhed af Velfærdsprincipet, at Tilføjelse af Lidelse ikke er tilstedelig, lige meget hvem den rettes imod, naar der ikke derved opnaas et saameget des større Gode for den Enkelte selv eller for Samfundet eller for begge. Ondt maa ikke gengældes med Ondt, naar dette sidste Onde ikke er et forklædt Gode. Og det følger ligeledes af Velfærdsprincipet, at Ingen maa behandles som blot Middel — heller ikke, eller allermindst, som Middel for blinde Instinkters Tilfredsstillelse eller abstrakte Maximers Anvendelse. Gengældelsen er enten et Udslag af Hævninstinktet eller et abstrakt Fornuftprincip, der paastaas at være selvindlysende.

»Men« — vil man sige — »det var ogsaa en Fejl af Kant at betragte hin Sætning som en ren Fornuftsætning. Den faarførst sin Betydning, naar den betragtes som Udtryk for Samfundets etiske Følelse, der er oprørt over Forbrydelsen og først tilfredsstilles ved Forbryderens Lidelse. Forbryderen maa udsone sin Skyld; først derefter kan han igen gælde som Led af Samfundet«. — Hermed gør man ikke Sagen bedre. Ti med hvilken Ret skal den Enkelte lide forat tilfredsstille de Andres Følelse? Man maa godtgøre denne Følelses Værdi og Berettigelse, før man kan fordre en Tilfredsstillelse af den, som gaar ud over et Menneske. Menneskers Følelser kunne sættes i Bevægelse ved mange forskellige Ting, og man maa altsaa godt gøre, at denne bestemte Følelse har Ret til at faa sin Fordring opfyldt. Hvis man forsøger at godtgøre dens Berettigelse, vil man atter havne i Velfærdsprincipet. Kun da er den offentlige Indignation og Oprørthed berettiget, naar den er motiveret ved en Krænkelse af Samfundets Livsbetingelser og fordrer, hvad der er fornødent til at hævde disse. Det forholder sig med den Lidelse, Staten paafører i Straffen, som med den, der føles i Angeren. Heller ikke denne var jo (se V, 3) »i sig selv« af etisk Værdi, men kun ved at være et nødvendigt psykologisk Gennemgangsled.

Dersom den oprørte Følelse virkeligt er af sympatisk Natur og ikke en Opblussen af det primitive Hævninstinkt, vil den vel fordre en Soning, en bestemt Lidelse, der skal komme over Overtræderen for hans Gerning; men den vil ikke stanse derved som det sidste Maal. Hvis den gør det, virker kun Trangen til at faa Luft uden Hensyn til Følgerne, denne Trang, som saa ofte forvandler de sympatiske Følelser til Egoisme*Psykologi* VI C, 7.. Den sande Sympati er det ikke blot om at gøre at faa Luft; den vil forøge Lystfølelsen i Verden og forminske Lidelsen; det vilde da være en Selvmodsigelse, om den paa noget Punkt fandt sit Maal naat ved Tilføjelsen af Lidelse. — Ogsaa Overtræderen selv ønsker ofte Soning. Denne Trang indeholder intet Mystisk og heller intet Bevis for Gengældelseslæren. Det er psykologisk forstaaeligt, at den, hos hvem Angeren begynder at virke, føler en Lettelse ved den fysiske Lidelse. At underkaste sig denneer en Udladning, er en Vej til at faa Luft for den stærke aandelige Spænding. Ved at underkaste sig Lidelsen viser han dernæst sin alvorlige Villie til at genoprette det normale Forhold til Retsordenen; ved at lide den Straf, denne foreskriver, fyldestgør han jo allerede en af dens Fordringer. Det forholder sig hermed som med den smertelige Selverkendelse, hvilken det Individ, der virkeligt har brudt med en forkastelig Villiesretning, villigt gennemgaar. (Se V, 3). En Morder vil, som Fichte har bemærket, kunne føle det retfærdigt, at han bliver dræbt, selvom det sker ved en anden Forbryders Haand eller ved en Magt, der ikke véd Noget om hans Forbrydelse.

Bag den »Fornuft« og den »Følelse«, man beraaber sig paa til Fordel for Gengældelsestankens selvindlysende Karakter, ligger det gamle, i Menneskenaturen dybt indgroede Hævninstinkt. Naar vi gaa tilbage til det, forstaa vi godt, at Begrundelsen mangler. Ti Instinktet ledes ikke af Tanken om noget Formaal, men bestaar blot i Trangen til at foretage visse Handlinger. Og da Handlingerne i dette Tilfælde have været og tildels endnu ere af stor Betydning for Individets og Slægtens Selvopholdelse, forstaa vi, at Instinktet holder sig og er vanskeligt at overvinde. Det var derfor saa mærkeligt et Fremskridt i Menneskehedens etiske Udvikling, da man begyndte at tvivle om det Selvindlysende i den Sætning, at Ondt skal gengældes med Ondt. (XII, 2). — Højst forunderligt er det, at selv Kant kunde mene i Gengældelsesprincipet at have en evig etisk Sandhed, og at Fichte og A. S. Ørsted, der forkastede dette Princip i Retslæren, kunde holde paa det i Etiken!Fichte: *Grundlage des Naturrechts*. II, p. 128. — A. S. Ørsted: *Om de første Grundregler for Straffelovgivningen*. (Eunomia II). p. 4. — I en interessant Afhandling *Vergeltung und Zurechnung* (i 5. og 6. Bind af »Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche

Philosophie«) har E. Laas søgt at hævde Gengældelsens etiske Betydning og at opfatte Straffen som »eticeret Hævn«. Men jeg kan ikke finde, at han fremfører Noget, som besvarer den ovenfor fremførte Tvivl, og det forekommer mig at være uberettiget at bruge Ordet Hævn, naar enhver egoistisk Trang skal tænkes borte. (Se især 5. Bind p. 152 f.). I lignende Retning som Laas udtale sig to indbyrdes saa forskellige Tænkere som Lotze (*Grundzüge der praktischen Philosophie* § 64—65) og Dühring (*Cursus der Philosophie*. p. 226). — Deraf at Straffen har sit historiske Udspring af Slægts- og Privathævnen, følger ikke, at dens etiske Berettigelse grunder sig paa Hævninstinktet. (Smlgn. I. 4; XIII, 4).Den Energi, som lægger sig for Dagen i Hævn- og Gengældelsesinstinktet, behøver ikke at gaa tabt, fordi Instinktet maa undergaa en væsentlig Metamorfose. Der behøves stadigt stærke og levende Følelser af Indignation og Harme forat hævde den krænkede Retsorden og træde i Skranken for den. Det er kun det Formaalsløse i disse Følelser, vi tale imod. Fordi Tilføjelse af Lidelse ikke er det sidste Maal, kan der meget vel være Plads og Brug for en levende Retfærdighedsfølelse. Ved Nemesis forstod Aristoteles den Følelse, vi have, naar vi se Lykken falde i Uværdiges Lod*Eth. Nic*. II, 7.. En saadan Harme over Misforhold mellem indre og ydre Lykke er en vigtig etisk Kraft. Men denne Harme behøver ikke at stanse ved Ønsket om Lidelse for dem, der have øvet Ondt; den svækkes ikke ved, at denne Lidelse betragtes som Middel til en Karakterforandring hos Udøveren.

Hvor Gengældelsestrangen ikke ligefrem virker i Selvopholdelsens Tjeneste, beror dens Tilfredsstillelse paa en Illusion. Hvad opnaar man egentligt ved Gengældelsen? Det Onde, som er sket, kan ikke gøres ugjort, og hvorledes kan det være en Lindring for os, at Gerningsmanden kommer til at lide? Illusionen er her en lignende som ved Misundelse og Skadefrohed. Man har opnaat, at man har faaet Luft; men Intetsomhelst i Tingenes Orden er forandret, uden forsaavidt som Lidelsens Sum i Verden er forøget. Denne Illusion ved Hævnen har Bjørnson skildret i »Bergljot«: Hævn? — Hvem nævner Hævn? Kan Hævnen vække mine Døde eller dække over mig for Kulden? Findes i den et tilstængt Enkesæde eller Trøst for en barnløs Mor?

6. Det kunde synes, som om Gengældelsesprincipet egnedesig fortræffeligt til at anvendes ved Straffens Udmaaling. Det synes at være en klar og rimelig Tanke, at man skal behandles ganske, som man behandler Andre. Man finder det selvindlysende, at den, der har dræbt en Anden, selv skal dræbes. Men man vil allerede (paa vort nuværende Trin af etisk Udvikling) blive noget betænkelig ved at slaa Øjet ud paa den, der har slaaet Øjet ud paa en Anden. Og nu den, der har begaaet Voldtægt, hvorledes skal han straffes efter Gengældelsesprincipet? Kant mente ved Kastration. Men det er allerede en stærk Afvigelse fra Principet Lige for Lige. Dette kan ikke gennemføres, og hvor det synes at kunne anvendes, er det snarere en vis Symbolik, der træder i Kraft, end en virkelig, fornuftig Forbindelse mellem Gerning og Straf. — Vil man konsekvent gennemføre Gengældelsesprincipet, maa man gaa ligesaa vidt som nogle vilde Folkeslag. En Basutoneger f. Ex., hvis Søn var bleven saaret i Hovedet ved et Slag med en Stok, vilde have fat i Gerningsmanden forat slaa ham med den samme Stok paa samme Sted af Hovedet og staaende paa samme Plet Jord, hvorpaa Gerningsmanden havde staaet. Først saa følte han sig fuldstændigt fyldestgjort.

Gengældelseslæren kan ikke begrunde, at Handlinger, der udspringe af Forsæt (dolus), straffes strengere end de, der udspringe af Uagtsomhed (culpa). Det er Handlingen, som skal gengældes; hvorledes kan Gengældelsen blive forskellig, eftersom Handlingen er foretagen med Villie eller af Uagtsomhed? Det vilde dog være absurd, om man vilde udsætte den, der ved Uagtsomhed havde voldet en Andens Død, for en lignende Fare som den, han havde bragt den Anden i! Man maatte saa sørge for, at den ogsaa førte Døden med sig. Gengældelsen vilde dog ikke være fuldstændig, da Døden netop ikke vilde blive voldet ved UagtsomhedSmlgn. A. S. Ørsteds træffende Kritik af Gengældelse som Strafferettens Maalestok: *Om de første Grundregler* (Eunomia II) p. 12—24.. Men kan man ikke tage Hensyn til Forskellen mellem forsætlig og uagtsom Handling, saa bliver det klart at Gengældelsen i Virkeligheden er Udslag af et blindt Instinkt, der lader os slaa til uden at undersøge Forholdene. Det er enunderlig Skæbne for en saa højt spændt etisk Anskuelse som Gengældelseslæren, der gerne med Foragt ser ned paa »Nyttemoralen« og »Humaniteten«.

Gengældelsesteorien vil endeligt ikke kunne begrunde, hvad de fleste nyere Straffelove fastsætte om

Strafskyldens Forældelse. Det er efter den Begrundelse af Straffemyndigheden, som ovenfor er given, selvfølgeligt, at Retsbrud, der ligge langt tilbage i Tiden og først nu opdages, ikke straffes. Det Motiv, der sætter Straffemagten i Bevægelse, mangler nemlig her. Ligesom Etiken ser fremad og kun ser tilbage forat kunne se desbedre fremad (V, 3 f.), saaledes har Staten ikke med Fortiden, men med Nutiden og Fremtiden at gøre; den langt tilbage i Tiden udøvede Handling er hverken noget sikkert Kendemærke paa, hvorledes Gerningsmandens Karakter nu er beskaffen, ejheller indeholder den nogen Fare for den nu bestaaende Retsorden. Den praktiske Interesse er falden bort. Men for Gengældelseslæren maa der her være et Hul i Verdensordenen, og ingen nok saa lang Tids Forløb kan begrunde, at Straffen ikke tilføjes. Hvorfor skulde Blodet høre op at raabe? —

I Følge den Begrundelse af Strafferetten, som ovenfor er given, er der et tvesidigt Formaal, som skal naas ved Straffen: Retsordenens Genoprettelse og Forandring af Gerningsmandens Karakter. Ved ingen Straffemaade maa disse to Hensyn skilles ad. Af de Straffe, som nutildags anvendes, er der to, som stride herimod, nemlig Dødsstraffen og den livsvarige Fængselsstraf. De kunne derfor ikke retfærdiggøres, og vi finde da ogsaa, at de anvendes sjeldnere og sjeldnere. Kun en Femtedel af de Dødsstraffe, der idømmes i Europa, blive fuldbyrdede. Disse Straffe ere et Udtryk for, at vi endnu staa paa et barbarisk Udviklingstrin. Vi leve under en Krigstilstand, der gør, at Afskrækkelsesmomentet kommer til at spille en større Rolle, end det etisk set kan forsvares. Men Grunden er ogsaa særligt den, at vi endnu ere saa overordentligt langt tilbage i Straffepsykologi og Straffepædagogik. Derfor formaa vi endnu ikke at indvirke saaledes paa Overtræderens Karakter, at Straffen kan afsluttes uden at ende med Døden. At lade den, der skal opdrages, »sidde over« paa Livstid, er en underlig pædagogiskMetode, og ikke mindre underligt er det at tage Livet af ham forat faa Bugt med hans Karakter. Det er let nok at erklære et Menneske for uforbederligt; men hvorfra henter man Beviset for, at *alle* Midler ere udtømte? Vi ere endnu ikke saa fremskredne i psykologisk Indsigt og pædagogisk Praxis, at vi tør udstede en saadan Fredløserklæring. Adskillige Erfaringer foreligge, der vise, at dødsdømte, men derpaa benaadede Mordere have ført et skyldfrit Liv senere hen. I nogle Tilfælde var det maaske, fordi det slette Exempel og den ydre Lejlighed holdtes borte; men i andre Tilfælde var det sikkert, fordi en Karakterforandring var indtraadtHoltzendorff: *Das Verbrechen des Mordes*. Berlin 1875. p. 177 f. — Prosper Despine: *Psychologie naturelle*. Paris 1868. II. p. 260..

Efter den Undersøgelse, som tidligere (V) er anstillet om »Villiens Frihed«, er der ingen Grund til her at gaa ind paa dette Spørgsmaal. Naar Etiken kan forliges med Determinismen, vil Retslæren ogsaa kunne det. Men derfor vil det alligevel — netop efter den her givne Begrundelse af Strafferetten — være af stor Vigtighed, at de subjektive Villiesforhold hos dem, hvem Straffen skal tilføjes, blive Genstand for Opmærksomhed. — Det kommer for det Første an paa, hvorvidt Handlingen virkeligt er villet, hvorvidt den er Frugt af Individets klare Overvejelse og bevidste Beslutning, eller kun har været Genstand for Forsæt, ikke for egentlig Beslutning*Psykologi* VII B, 1., eller kun ved Mangel paa Opmærksomhed og Eftertanke er bleven voldet af Individet, eller endeligt er bleven udført i en Tilstand af usædvanlig Ophidselse. I disse forskellige Tilfælde er der en meget forskellig Grad af Disharmoni mellem Individets Villie og Retsordenen, og Straffen bør nødvendigvis variere derefter. Dog har man ofte lagt for stor Vægt paa den Grad af Bevidsthed og Overlæg, med hvilken Handlingen er bleven udført. En lang og bevidst Overvejelse kan tyde paa, at der har været store Hindringer i Individets Sind at overvinde, inden den forbryderiske Beslutning kunde blive til. I saadanne Tilfælde er da Overvejelse en Formildelsesgrund. En Karakter, der kun efter Overvindelse afindre Modstand kan foretage en Handling, staar over den Karakter, der slet ikke føler nogen Betænkelighed ved en saadan Handling. — For det Andet skal Straffen jo paavirke Individets Villie som et Motiv, der har vist sig at være fornødent. Individet skal opdrages. Men det kommer da an paa, om Individet er normalt, saa at de Paavirkninger, man bringer det under, kunne faa nogen Indflydelse. Er Individet afgjort sindssygt, vil den opdragende Indflydelse i sædvanlig Form være unyttig eller endog skadelig; det maa da henvises til en Sindssygeanstalt. Hvis Individet vel ikke er sindssygt i sædvanlig Forstand, men (selvom den Handling, der bringer det for Retten, er forholdsvis ubetydelig) aabenbarer stærke og farlige Tendenser i sin Natur, som det sandsynligvis ikke vil kunne overvinde ved den Evne til Selvbeherskelse, det raader over, maa det henvises til et »Fængselsasyl«, en Mellemform mellem Fængsel og

SindssygeanstaltSmlgn. A. Forel: *Du traitement des causes pathologiques du crime* (Bulletin de l'union international de droit pénal. Vol. X, p. 390).. Og jo mere saadanne Individers Natur studeres, des flere saadanne Mellemformer vil der kræves. Der føres paa dette Punkt en stadig Grænsekrig mellem Jurister og Læger, og dette kan ikke undre, saalænge der endnu gives Jurister, der ikke blot antage, at Tilregnelighed og Utilregnelighed, det Normale og det Abnorme ere skilte ved en skarp og bestemt Grænse, men ogsaa at »den moralske Evne til at holde lovstridige Drifter nede er en uforanderlig Størrelse, som maa statueres at være tilstede paa normal Maade hos alle Mennesker uden Hensyn til individuelle Anlæg«Citat af en tysk Jurist hos E. Laas: *Vergeltung und Zurechnung*. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. VI, p. 201.. Hvis saa ringe psykologisk Indsigt er hyppig i juridiske Kredse, er det intet Under, at Straffemyndighedens Anvendelse endnu er langt fra sit Ideal.

XL. STATENS FORFATNING.

1. Da Franskmændene i Aaret 1789 vare i Begreb med at lave sig en helt ny Forfatning, skrev en amerikansk Statsmand, Morris, der opholdt sig i Paris, at man vilde have en amerikansk Konstitution uden at betænke, at man ikke havde amerikanske Borgere, og at der idetmindste vilde behøves en Menneskealder, forat man kunde blive vant til den nye Forfatning og virkeligt leve under den. Samtidigt forudsagde Wilhelm v. Humboldt, at den nye Forfatning ikke vilde bestaa, fordi den var et Værk af Fornuften. Fornuften — lærte han — kan vel ordne et givet Stof, men ikke selv frembringe det. Den kan lede og vække ved at opstille Forbilleder, men de levende Kræfter udvikle sig langsomt gennem historiske ErfaringerTaine: *La Révolution*. I, p. 158. 183. — W. v. Humboldt: *Ideen über Staatsverfassung, durch die neue französische Constitution veranlasst*. (1791). (Werke I. p. 301 ff).. — Hvad saaledes en praktisk Statsmand og en filosofisk Tænker vare enige om, har Historien tilstrækkeligt bekræftet. Statsformer og Statsforfatninger kunne ikke laves paa én Gang og udefra eller ovenfra paatrykkes Folket. Der skal siden Begyndelsen af det 19. Aarhundrede være lavet 350 nye KonstitutionerMaine: *Popular government*. London 1885. p. 174.. Allerede Tallet viser, at saare mange af dem maa være forsvundne igen, fordi de ikke have kunnet slaa Rod. Forfatninger maa voxe frem. Det er for os her ingen ny Sandhed. Statsformen eller Statsforfatningen er jo kun den Del af Retsordenen, som angaar Statens Styrelse, og det gælder for al Ret, at kun naar den fremgaar af eller fører til sædvanemæssig Virksomhed, faar den fast Bestaaen som Form for et virkeligt Liv. Alt er ikke gjort med Formulering af Principer og Skemaer. Som en Sammenligning mellem de kontinentale Folkeslags og det engelske og nordamerikanske Folks Historie viser, udvikler Forfatningslivet sig sundere

og kraftigere, hvor Forfatningen bliver til gennem en lang Række smaa Udveje eller Forbedringer, der anvendes overfor enkelte givne Tilfælde, end naar en Forfatning konstrueres og indføres paa én Gang. At den nordamerikanske Unionsforfatning var enkelte Mænds bevidste Arbejde og indførtes paa én Gang, strider ikke herimod. Ti det Geniale ved denne Forfatning var netop den Maade, paa hvilken den benyttede de i de tidligere engelske Kolonistaters Forhold og Institutioner liggende MulighederSmlgn. min Afhandling *Alexander Hamilton og den nordamerikanske Unionsforfatning*. (Mindre Arbejder).. Denne Forfatning har da ogsaa haft den for en »indført« Forfatning enestaaende Lykke, at dens Hundredaarsjubilæum har kunnet fejres under gode Udsigter for fortsat Bestaaen. — Fornuften, den bevidste Overvejelse, mister, som ogsaa Humboldt antyder, derfor ikke sin Betydning. Den virker paa mange Maader, ordnende, ledende og vækkende, tilbage paa det helt eller halvt Ubevidste. Den skærper Opmærksomheden for de væsentlige Betingelser, advarer mod de Farer, som true, og opdager nye Udviklingsmuligheder. (Smlgn. III, 19—20).

Heraf følger, at det ikke kan være Etikens Opgave at konstruere en ideal Statsforfatning. Det nytter ikke at forfærdige Rammen, naar man ikke véd, om der er Noget at udfylde den med. Hvad der er det Afgørende, er de Muligheder og Udgangspunkter, Folket efter sin Natur og sin historiske Udvikling frembyder. Længe førend man kan begynde at diskutere om Forfatninger, har der faktisk udviklet sig en indre Forfatning, som lægger sig

for Dagen i Folkets Sæd og Skik, i dets Karakter og dets Kultur, og til den maa den ydre, officielle Ordning af Forholdet mellem Folkets forskellige Elementer slutte sig, hvis den skal have Bestaaen og Betydning. Rammen er naturligvis ikke ligegyldig. Er den for snever, trykker den Indholdet og hindrer dets Udfoldelse; er den for vid, ordnes Indholdet ikke i fast Form. Og en daarlig Ramme kan ikke blot være en, som vilkaarligt sættes paa udefra; den kan ogsaa uvilkaarligt have udviklet sig. Men man kan kun raade Bod paa saadanne Misligheder ved at støtte sig til Muligheder og Udgangspunkter, somere givne i Folket, saaledes som dette nu engang er. Al sund Udvikling gaar indefra udad, nedefra opad.

Den Sætning, at Forfatninger ikke vilkaarligt kunne vælges og indføres, stiller os dog ikke aldeles magtesløse overfor Statslivet. Vi kunne maaske ikke udrette Noget overfor Udviklingens færdige Resultater, og vi kunne ikke paa én Gang sætte Noget i Værk, som fordrer lang Tids Udvikling forat trives. Men vi kunne indvirke paa de Aarsager, der bestemme den fremtidige Udvikling. Vi kunne lære af Erfaringen og efter moden Overvejelse lægge Forholdene bedre til Rette, end de hidtil have ligget. Det er kun for de tidligste Perioder af social og politisk Udvikling, at det gælder, at de ydre Forhold bestemme Samfundets og Statens Ordning, uden at bevidst Indsigt og Valg spille nogensomhelst Rolle. Hvor vi finde hensigtsmæssige Ordninger bestaaende, have vi ikke altid Ret til at antage, at deres Opstaaen skyldes klog Forudseenhed og Beregning. Men deraf følger dog ikke, at man (med Spencer) kan opstille som almindelig Regel, at det er de *givne Betingelser* og ikke *de bevidste Hensigter*, som bestemme StatsformenConditions and not intentions determine. Spencer: *Political Institutions.* p. 395.. Naar en højere Grad af aandelig Udvikling er naat, opstaar der jo dog netop Indsigt i de givne Betingelser, og denne Indsigt vil da kunne blive vejledende for vor Handlen. Naar historisk Erfaring, social og politisk Indsigt har udviklet sig, vilde det stride mod al Psykologi, om de ikke ogsaa til en vis Grad bestemte vor praktiske Adfærd. Ingen af vore Forestillinger er aldeles uden Indflydelse paa vor Følelse og Villie. Den Spencerske Sætning betegner Højdepunktet af Reaktion mod det 18. Aarhundredes entusiastiske, men naive Tillid til Fornuften. Reaktionen begynder med, at man ikke længere tror paa, at det er »Ideer«, der regere Verden: ikke Tanker, men Følelser og Lidenskaber bestemme de menneskelige Handlinger, og Tankerne ere selv kun Sideresultater af Følelserne. Det næste Skridt er, at disse Følelser og Lidenskaber igen finde deres Forklaring ved de ydre Forhold, under hvilke Menneskene leve og virke. Tanken og den bevidsteHensigt betragtes kun som Produkter af en hel Aarsagsrække, hvis første Led søges i de ydre Livsforhold. Men naar Tanken én Gang er frembragt, kan den dog virke tilbage paa de Betingelser, den skylder sin Tilblivelse. Hvad der er Virkning, er selv igen Aarsag. Det overser den Spencerske Teori. — Naar Indsigten er tilstrækkeligt grundig, vil den ogsaa medføre en Forstaaelse af, hvor overordentligt sammensat et menneskeligt Samfundsliv er, og hvor mangesidige og forgrenede Virkninger derfor enhver Indgriben paa et enkelt Punkt kan have. Den vil derfor føre til Varsomhed og til den Overbevisning, at indirekte Indgriben snarere naar Maalet end direkte. Den vil søge at tjene Livet, ikke at hovmesterere det.

2. Hvad der stedse bringer et irrationelt Element ind selv i den fornuftigst udtænkte Statsordning, er den Rolle, *Magten* nødvendigvis maa spille. At Magtanvendelse er nødvendig forat bevare Sikkerhed og Fred udadtil og indadtil, er et Vidnesbyrd om, at der endnu virker Drifter og Lidenskaber i Menneskenaturen, som ikke ere tillempede efter et paa en fast Retsorden bygget Samfunds Fordringer. Det er forsaavidt, forat bruge Taines Udtryk, nødvendigt at have Gendarmen paa Vagt imod den Vilde. Men Raadigheden over Magt og Udøvelsen af Magt tiltaler ogsaa Menneskenaturens Drifter og Lidenskaber. Al Egoisme er egentligt en Slags Magtfølelse. Den brutale Side af Menneskets Væsen kan ligesaa vel ytre sig i raa Anvendelse af Magten, som i Trods mod den Orden, Magten skal hævde. Gendarmen har selv Noget af den Vilde i sig. Menneskene maa maaske regeres med stramme Tøjler; men de, der holde Tøjlerne, ere ogsaa Mennesker.

»Dersom Mennesker vare Engle«, sage Alexander Hamilton, »vilde ingen Regering behøves. Dersom det var Engle, der regerede over Mennesker, vilde man ingen Kontrol behøve at føre med Regeringen«*The Federalist.* (1787). Boston 1882. p. 399.. Det Problem, der skal løses i Statens Forfatning, er netop dette: der behøves en til Magt støttet Kontrol for at styre de Drifter i Menneskenaturen, der true med at sprænge Retsordenen; men der behøves dernæst ogsaa enKontrol med dem, som udøve hin Kontrol; og hvorledes kan denne sidste Kontrol faa

den fornødne Myndighed uden at svække den Magt, som de, der øve hin første Kontrol, nødvendigvis maa raade over?

3. Paa lavere Trin af politisk Udvikling gaar man i Virkeligheden ofte ud fra, at det er Engle, der regere. Man ser med blind Tillid hen til de Regerende som Indbegrebet af al Visdom. Saaledes i den teokratiske Stat, og i enhver Stat, hvor Regeringen staar som Folkets Formynder. Her synes da kun den første Art af Kontrol at findes, ikke den anden. Denne vil dog ved nærmere Betragtning ogsaa kunne paavises. Den bestaar i selve Folkets Tro paa Regeringens Visdom og Dygtighed. Kun saa langt som denne Tro naar, vil Regeringen, selv den mest patriarkalske, kunne gaa trygt. Dertil kommer Nationalfølelsen og hvilke andre Følelser Regeringen maatte kunne vække. Den blotte Magt vil ikke i Længden være tilstrækkelig, hvor den indre Tilslutning mangler. De Regerende blive, især hvor det gælder aktiv og samlet Optræden, i Virkeligheden stedse afhængige af Folkets Stemning og Tænkemaade, hvilken de i Regelen selv for en stor Del have. Derhos kan Regeringen ikke umiddelbart besørge Alt; den maa have Mellemmænd, anvende et bureaukratisk System, som den kun ufuldkomment kan kontrollere, og af hvilket den let bliver afhængigDe danske Retsfilosofer i Midten af det 18. Aarhundrede opfattede endog Enevældet som en fri Forfatning, fordi det støttede sig til den offentlige Mening og Embedsstanden. Se E. Holm: *Om det Syn paa Kongemagt, Folk og borgerlig Frihed, der udviklede sig i den dansk-norske Stat i Midten af 18. Aarhundrede*. (Universitetsprogram). 1883. p. 66. 85. 95..

Den offentlige Mening, der allerede under Formynderregimentet spiller en vigtig Rolle, vil, hvor Folkets Udvikling er sund og kraftig, gaa over til at blive *en offentlig Villie*, der kræver aktiv Meddelagtighed i Sagernes Afgørelse (Smlgn. XXXVII, 5 og XXXVIII, 5). Forudsætningen herfor er, at Folket ved Virksomhed indenfor det frie Samfund og i de mindre Kredse er blevet sig sin Kraft bevidst. Den politiske Frihed i det moderne Europa er et Resultat af Udviklingsprocesser, som ere foregaaedepaa den materielle og den ideelle Kulturs Omraade. Under den frodige Fremblomstren af Handel, Industri og Agerbrug udfoldede sig en Intelligens og en Handledygtighed, der ikke kunde holdes indenfor saa snevre Grænser, som de gamle Statsformer fastsatte. Gennem den frie Udvikling af det religiøse Liv — især hos Dissenters — steg Selvfølelsen og Frihedsfølelsen i en Grad, der gjorde det umuligt at udelukke Folket fra Indflydelse paa Afgørelsen af Sager, der angik dets eget Ve og Vel. De engelske Sekter have faaet verdenshistorisk Betydning ved deres Indflydelse paa det engelsk-amerikanske Statsliv. Den nyere Videnskab hidførte ikke blot ved sine Resultater et helt nyt Blik paa Naturen og Historien, men fremkaldte især ved sin Metode og ved den Lyst til Forsken og Kritik, den vakte, en fri og dristig Betragtningsmaade, som ogsaa maatte strække sig til det politiske Omraade. Man kunde ikke længere finde sig i at blive kontrolleret uden at kontrollere. Den politiske Frihed er et Udtryk for, at det menneskelige Liv maa ledes af de samme Love paa alle Omraader; den, der fra Roden af vil skaffe Trangen til politisk Frihed ud af Verden, maa stanse alt selvstændigt Arbejde paa den materielle og ideelle Kulturs Omraade.

Dette er ikke saaledes at forstaa, som om Folket først kan opdrages til politisk Frihed og derefter blive delagtig i denne. Saalænge det ikke har Friheden, kan det ikke heller erhverve de Evner og Følelser, som den aktive Deltagelse i Statslivet for udsætter. Atter her gælder det aristoteliske Princip, *ti kun ved at have politisk Frihed kan et Folk blive politisk frit*. Friheden er ogsaa her baade Middel og Maal. (Smlgn. XXIII, 2). Tvangsregimente og Formynderskab kunne ikke opdrage til Frihed. Kun gennem Øvelse og Vane udvikles Evnerne, og Øvelse i at *bruge* Friheden kan man ikke faa, naar man ikke *har* Friheden. — Denne Betragtning ophæver ganske vist ikke al Vanskelighed; den flytter denne længere tilbage, idet det nu maa gælde om, naar et Folk er kommet saa vidt i Udvikling, at politisk Frihed kan blive et Middel for dets videre Udvikling. Men der er vundet ikke Lidet ved denne ændrede Problemstilling, da det lettere kan afgøres, naar et Middel er anvendeligt, end naar en fuldkommen Færdighed er til Stede.Det er heller ikke saaledes at forstaa, som om den politiske Frihed blot var en Ret, Folket erhvervede sig ved sin Dygtighed paa andre Omraader. Dens Besiddelse og Udøvelse kan blive en *Pligt* ikke mindre end en Ret. Staten bliver først virkeligt til, naar saa Mange som muligt aktivt deltage i Statslivet. Staten har jo ingen Bestaaen udenfor eller over de enkelte Individer, men bestaar i dem, i deres Sind og i deres Villie. Jo flere medvirkende Villier, des fastere Grundlag for Statsbygningen. Den fri og levende

Tilslutning af de enkelte Individer er Statens sande Styrke. Den politiske Frihed knytter de enkelte Individer til Staten gennem deres Selvvirksomhed i Statsøjemed, og det er Individernes Pligt at vise sig som aktive Medlemmer af Staten. Store Statsmænd have derfor betragtet den almindelige Valgret som en nødvendig Betingelse for, at Staten kunde opbygges paa saa dyb og fast en Grund som muligtAlexander Hamilton: *The Federalist*. (1787). Boston 1882. p. LIX. Smlgn. mine *Mindre Arbejder*. p. 128. — Bismarck: Smlgn. *Fürst Bismarck als Redner. Vollständige Sammlung der parlamentarischen Reden Bismarcks*. III. p. 194 ff. For Bismarck havde den almindelige Valgret politisk Betydning i flere Henseender: dels som national tysk Tradition fra 1849, dels som Modvægt mod de dynastiske Interesser i Enkeltstaterne, dels som Modsætning til det paa Klassevalg og indirekte Valg grundede preussiske Deputeretkammer, dels endeligt som Skræmmemiddel overfor Udlandets reaktionære Regeringer. Smlgn. Sybel: *Die Begründung des deutschen Reichs*. II. p. 451. 540. V. p. 379.. Den politiske Friheds Udvidelse er ingen Opløsning af Staten, men netop selve Statslivets Fuldkommengørelse.

Den politiske Frihed er *et af de vigtigste Opdragelsesmidler* for et FolkSmlgn. James Bryce: *The American Commonwealth*. London 1888. II, p. 316; »Almindelig Stemmeret, saaledes som den existerer i de forenede Stater, er ikke blot et stort Sikkerhedsmiddel i Nutiden, men er maaske den vældigste opdragende Kraft, Menneskemasserne nogensinde have været underkastede«. — Se ogsaa H. F. Feilberg: *Dansk Bondeliv*. København 1889. p. 130. 137.. Den opfordrer den Enkelte til at skaffe sig al den Oplysning og Kundskab, han formaar, forat kunne udføre sit Hverv som aktivt Medlem af Statssamfundet. Men isærlærer han at kaste Blikket ud over den snevre Horisont, hans Livsgerning indskrænker ham til, og han føler sit Menneskeværd som den, der har sin Skærv til Folkets Liv at yde. — Foruden at være en naturlig Frugt af Virksomheden paa Kulturens Omraade, er den politiske Frihed altsaa ogsaa et Middel til at befæste Staten ved at knytte Individerne nærmere til den og en Spore til energisk Udvikling af Personligheden og dens Evner.

Selvom man ikke er nogen Tilhænger af Formynderregimente eller Bureaukrati, kan man godt indrømme, at den politiske Frihed har sine store Skyggesider. Den kan misbruges, hvad jo netop det Bedste altid er udsat for. Men her drejer det sig ikke om en historisk Skildring af den; det gælder derimod om at vise dens Nødvendighed og den Værdi, der fra et etisk Synspunkt maa tillægges den. Vi maa underkaste os Frihedens Farer og Ulemper forat blive delagtige i de uundværlige Goder, den er Betingelsen for.

4. Den politiske Frihed have vi foreløbigt defineret som Ret til aktiv Deltagelse i Statslivet. Men hvad forstaar man nærmere herved? Vi kunne jo ikke alle umiddelbart regere. Sligt kunde tilnærmelsesvis lade sig gøre i Oldtidens smaa Stater, hvor Stat og By faldt sammen; men det gik ogsaa kun dér, saalænge de faldt sammen. For større Riger med mange Byer og Kommuner passer det ikke. I nyere Tid sker derfor de enkelte Individers Deltagelse i Statslivet gennem Valg af Repræsentanter. Valget er den Villiesakt, ved hvilken Enhver — foruden gennem den Deltagelse i den offentlige Debat, som heller ikke Formynderregimentet udelukker — kan gribe ind i Statslivets Gang. Hvor Intet kan blive Lov, — hvor ingen Skat kan tages, — og hvor ingen afgørende Bestemmelse angaaende Statens indre og ydre Skæbne kan fattes uden Indvilligelse af Folkets valgte Repræsentanter, dér bestaar en *fri Forfatning*, hvad enten den er nedskreven paa Papir eller ikke; og dér kan herske et Tillidsforhold mellem Regering og Folk af en dybere og fastere Art end det, der kan være til Stede under en Formynderregering, hvor Folket passivt følger, fordi det maaske vel faar Lov at ytre sin Mening, men ikke at have nogen Villie.

»Men«, kunde man spørge, »er det dog ikke det Vigtigste,at de klogeste og bedste Mænd regere, hvad enten de nyde Folkets Tillid eller ikke?« — Hertil maa svares, at det netop er det store Spørgsmaal, hvorledes man skal faa afgjort, hvilke Mænd der er de klogeste og bedste. Den aandelige Højde er ikke saa let at maale som den legemlige. Den store Strid i den menneskelige Verden staar jo netop om Maalestokken for Klogskab og Godhed, og den politiske Strid er kun en Forgrening af denne store Strid. Men saa Meget er vist, at de virkeligt klogeste og bedste Statsmænd (man kan være klog og god uden at være Statsmand) ville formaa at udfinde ikke blot, *hvad* der tjener til Folkets Tarv, men ogsaa *hvorledes* det kan virkeliggøres paa bedste Maade. De ville indse, at kun

det tjener til Folkets Tarv, som stemmer med dets Natur og dets Kræfter, og de ville forstaa at vække og lede disse Kræfter. De betragte ikke Folket som et dødt Stof, en Masse, der passivt skal tage mod den Form, man vil give det. De ville ikke blot arbejde *for* Folket, men ogsaa *med* Folket og ville formaa at vinde Folkets Tillid, i hvilken de ville se en af de allervigtigste Betingelser forat kunne udrette Noget.

5. Selv den frieste Forfatning kan dog ikke være ganske simpel og usammensat, hvis den skal holde sig. Der er to indbyrdes modsatte Farer, som den er udsat for, og som maa forebygges ved særegne Indretninger.

Den ene Fare bestaar i, at de uvilkaarlige Tilskyndelser, de Fordomme og Lidenskaber, der raade hos den store Mængde, umiddelbart komme til at slaa over i Handling uden at være prøvede og lutrede gennem rolig og alsidig Overvejelse. Staten kommer da til at føre en Instinkt- eller Driftpolitik, ikke en Villiespolitik. Atter her (smlgn. f. Ex. XXXIX, 1) viser sig Vigtigheden af, at der tilvejebringes et Mellemrum mellem Tilskyndelse og Handling. Folket maa, ligesom det enkelte Individ, kunne vise Selvbeherskelse, maa kunne hæmme uvilkaarlige Tilskyndelser, forat Overvejelse kan finde Sted. En saadan Selvbeherskelse er en væsentlig Egenskab ved enhver Karakter, og at Folket har Karakter, skal netop vise sig ved, at ikke det enkelte Øjebliks Indskydelser og Tilskyndelser, men stadige og fast grundede Tanker og Følelser bestemme dets Færd. (Smlgn.III, 4—7 og XI, 8—9). Fordi Intet kan blive gyldigt i Staten uden Folkets Villie, derfor behøve ikke Folkets øjeblikkelige Tilskyndelser strax at træde over i Virkeligheden. En Tidsafstand mellem Drift og Beslutning er nødvendig. Folket maa gennem sin Forfatning beskyttes mod sine egne Overilelser. Den Erfaring og den Sagkundskab, der findes indenfor Folket, maa faa Lejlighed til at gøre sig gældende, før Afgørelsen sker. Hvorledes dette Maal kan naas i det enkelte Folks Forfatning, vil for Størstedelen bero paa Folkets Historie. Som et enkelt Exempel skal blot nævnes, at de nordamerikanske Fristater ved den Maade, hvorpaa Forholdet mellem udøvende og lovgivende Magt og mellem de to Kamre er ordnet, og ved den uafhængige Stilling, der er givet den højeste Domstol, have udviklet en Forfatning, som — paa Grund af de Garantier, den i den omtalte Henseende frembyder — har vundet Anerkendelse selv hos dem, der se med meget stor Betænkelighed paa »folkeligt Regimentes« UdviklingHenry Maine: *Popular Government*. London 1885. — Det er karakteristisk, at den Forfatter, der med størst Sagkundskab og Talent i de senere Aar har udtalt sig mod Demokratiet som Regeringsform, ikke er langt fra at betragte den nordamerikanske Forfatning som et Ideal.. — Det maa vel mærkes, at hvad der trænger til at hæmmes ved Besindelsens og Overvejelsens Hjælp, ikke blot kan være Utaalmodighed og ustyrlig Trang til Forandring, men ogsaa konservativ Inerti. Der kan være Fordomme, Egoisme og Sneverhed i den folkelige Betragtningsmaade, som først efterhaanden vige for klarere Indsigt og friere Tanker. Vigtige og velbegrundede Reformer kunne støde paa Modstand hos den store Mængde, der i sin Antipati mod de nye Ideer maaske endog, i hvert Tilfælde for en Tid, foretrækker et frihedsfjendsk Regimente. Folkeafstemningernes Historie i Frankrig afgiver oplysende Exempler herpaa. Jesuiterne i Luzern fandt i Fyrrerne deres Regning ved at appellere til en almindelig Folkeafstemning. Den ved den schweiziske Forbundsforfatning af 1874 indførte Appel til Folket (Referendum) har vist sig at være en meget konservativ Institution. Efter de schweiziske Forbundslove skal der ske Folkeafstemning om en Lov, naar 30,000Vælgere fordre det. I Tidsrummet fra 1874 til 1893 anvend tes Referendum ved 19 Love (af 196). Af disse 19 Love godkendte Folket kun 6, men forkastede 13. I Kanton Zürich, hvor enhver Lov skal underkastes Folkeafstemning, godkendtes i Tidsrummet fra 1869 til 1893 kun 97 Love af 128 Love, som Kantonalraadet havde antaget. Gennemgaaende forkastes i de Kantoner, hvor tvungent Referendum bestaar, en Fjerdedel eller Mere af de af den lovgivende Magt vedtagne LoveLawrence Lowell: *The Referendum and Initiative.* (Journal of Ethics VI). p. 52. — Referendum fandtes tidligere i enkelte Kantoner, ligesom det allerede i det 18. Aarhundrede fandtes i nogle af de nordamerikanske Fristater og senere i Australien. Smlgn. Stewardson i »Journal of Ethics« XIII. p. 134..

En anden, helt modsat Fare er den, at der under en paa politisk Frihed grundet Forfatning skal blive overvejet, forhandlet og talt for meget og for længe, saa at der ikke villes og handles med den Energi, som er nødvendig for Statens Bestaaen og Fremgang. Mellemrummet, der har vist sig at være saa nødvendigt, breder sig altsaa her for megetOgsaa her have vi en psykologisk Parallel. Smlgn. *Psykologi*. VII B, 3.. Denne Fare vil dog, ligesom den foregaaende, forminskes, jo mere der raader et Tillidsforhold mellem Folket og dets Regering. Kun saalænge

Mistanke og Frygt for Overgreb fra Magthavernes Side gør sig gældende, vil man søge at indskrænke den udøvende Magt saa meget som muligt. Hvor derimod et Tillidsforhold udvikler sig, vil der ogsaa være Redebonhed til at stille saa megen Magt til Regeringens Raadighed, som er nødvendig til at løse de foreliggende Opgaver. Uden et saadant Tillidsforhold kan ingen fri Stat være en stærk Stat, og kan egentligt slet ingen Stat være en stærk Stat. — Men det er, som allerede tidligere (XXXVIII, 7 Slutning) bemærket, netop her det viser sig, at enhver Stat er en Nødstat. Det rette Forhold mellem Magt og Frihed vil først gennem mange Svingninger og Kampe, — Kampe, i hvilke der kan være Skyld paa begge Sider, — tilnærmelsesvis kunne bringes til Veje.

6. Det er, hvor politisk Frihed raader, Majoriteten af Vælgerne i Landet, der kommer til at bestemme Sagernes Afgørelse.Dette kan ikke være anderledes. Naar der skal træffes en *Afgørelse*, er det rimeligere, at Minoriteten retter sig efter Majoriteten, end omvendt. Majoritetens Villie er den største bevægende Kraft, og kun den egner sig til at repræsentere hele Samfundets Villie, naar absolut Enstemmighed ikke er tilstede. Den Fordring, der rettes til Minoriteten om at bøje sig for Majoritetens Villie, har til sin Forudsætning, at ogsaa Minoriteten vil, at Samfundet fremdeles skal bestaa; af denne forudsatte Villie følger med Nødvendighed Anerkendelsen af den stærkeste Villie i Samfundet som den afgørendeSmlgn. John Locke: *Of Civil Government*. II. 96.. Det Eneste, Minoriteten med Billighed kan fordre, er at faa Lejlighed til frit *at udtale sine Anskuelser og fremføre sine Grunde*. Minoriteten maa have Lov at forsøge paa at overbevise Majoriteten og derved selv at blive Majoritet. Derfor er det af stor Betydning, at Minoriteterne blive repræsenterede, og Tanken om Forholdstalvalgmaaden, som viser den mest praktiske Vej hertil, vil gribe mægtigt ind i den fremtidige politiske Udvikling. En virkelig Repræsentation af Folket vil kun derved bringes i Stand.

Alt Stort og Godt er først udgaaet fra Enkeltmænd og har fundet sin første Pleje i mindre Kredse. (Se XXXVIII, 5). Men deri ligger ingen Indvending mod Majoritetens Berettigelse til at bestemme den endelige Afgørelse. Ingen Enkeltmand og ingen Minoritet kan fordre umiddelbart og øjeblikkeligt Herredømme for sine Ideer. De kunne det saa meget mindre, som jo ikke engang Majoriteten har Ret til *øjeblikkeligt* at sætte sin Villie igennem. Et Minoritetsherredømme vilde være et værre Tyranni end et Majoritetsherredømme. Ti det er jo tilfældigt, hvem Minoriteten kommer til at bestaa af, saa man har ikke Lov at antage, at det altid skulde være de Bedste og Klogeste. Og Minoriteten kan ligesaavel være radikal som konservativ. Men det vil i alle Tilfælde være flere, der maa bøje deres Villie og deres Fornuft, naar Minoriteten regerer. — Naturligvis *kan* Minoriteten have Retten paa sin Side. Den Art tragisk Konflikt kan ligesaa lidt undgaas her, som den f. Ex. kan undgaas i Forholdet mellem Ret og Moral (XXXVII, 3). Minoritetens Retkan ikke gaa videre end til frit at udvikle sine Tanker og gøre dem gældende før Afgørelsen, samt til at kritisere selve Afgørelsen.

Det er en hyppig Anklage mod den demokratiske Forfatning, der lader Majoritetens Villie raade, at den fører til Majoritetstyranni, og at den er ugunstig for originale Menneskers og Ideers Opstaaen. Allerede i det mærkelige Skrift, der spillede saa stor en Rolle ved den amerikanske Unionsforfatnings Tilblivelse, har Alexander Hamilton drøftet, hvorledes denne Fare kunde undgaas. Han saa en Skranke for Majoritetstyranniet i den store Mængde af Interesser og Retninger, som en Stat, der ikke er altfor lille, vil indbefatte. Ligesom den religiøse Frihed sikres ved Sekternes Mangfoldighed, saaledes vil den politiske Frihed sikres ved Interessernes Mangfoldighed. Herfra hentede Hamilton netop et Argument til Fordel for Unionens Gennemførelse, idet han mente, at Friheden vilde blive mindre i de nordamerikanske Stater, naar enhver af dem vilde danne et lille, afsluttet Hele for sig*The Federalist*. (1787). Nr. 51. (Boston 1882. p. 401).. Da Tocqueville et halvt Aarhundrede senere besøgte Amerika og derefter skrev sin berømte Bog om Demokratiet i Amerika, fandt han i Majoritetstyranniet en Hovedfejl ved det amerikanske Folk og dets Regeringsform. »Jeg kender«, sagde han, »intet Land, hvor der, i det Hele taget, hersker mindre aandelig Uafhængighed og sand Diskussionsfrihed end i Amerika. Majoriteten drager en frygtindjagende Kreds omkring Tanken«. Den nyeste Undersøgelse af amerikanske Tilstande er dog kommen til et andet Resultat. James Bryce er tilbøjelig til at tro, at Tocqueville her, som paa andre Punkter, har været noget for hastig i sine Domme. Han fandt i hvert Tilfælde intet Majoritetstyranni, hverken i politisk eller i religiøs Henseende. Ligesaa lidt er han enig med Tocqueville i den Paastand, der atter og atter er bleven gentagen senere,

at Demokratiet skulde være en ugunstig Jordbund for originale Mennesker og originale Ideer. Han fandt, at Amerikanerne netop havde Tendens til Heltedyrkelse, og at den, der har ydet noget Fremragende paa et af det aandelige LivsOmraader, agtes højere i Amerika end i de fleste europæiske Lande. Overhovedet havde efter Bryces Erfaringer de højere Klasser i Amerika ikke tabt i Dannelse ved den demokratiske Udvikling, medens de lavere Klasser havde vundet i Uafhængighed. Tocqueville synes paa doktrinær Vis at have tillagt Regeringsformen en altfor stor Betydning for Folkets LivJames Bryce: *The American Commonwealth*. London 1888. I. p. 14; III. p. 134-143; 169; 534-549..

7. Den politiske Frihed medfører en ejendommelig Art af Samfundsdannelse, der er ligesaa fri som Samfundsdannelserne paa Kulturens Omraade og dog er paa det Nøjeste knyttet til Statslivet og griber ind i dette. Den fører naturligt til Sammenslutning mellem dem, der stemme overens i de store politiske Spørgsmaal, altsaa til Dannelse af *politiske Partier*. At der danner sig forskellige Partier, har dels sin Grund deri, at de store politiske Spørgsmaal kunne ses fra forskellige Sider, dels deri, at de enkelte Individers Tankegang og Sindelag ere forskellige og ved fremskridende Civilisation sikkert ville blive mere og mere forskellige. Partivæsenet er nødvendigt overalt, hvor der hersker Frihed, og der er neppe Nogen, som deklamerer mod det, uden at han jo har et eller andet Parti, han bevidst eller ubevidst undtager. De Ulemper, det medfører, kunne kun afhjælpes ved bedre og mere energisk Brug af Friheden, altsaa af selve den Aarsag, som har kaldt det til Live.

Det er af den største Betydning, hvilke Motiver og Synspunkter der er ledende ved Partidannelsen. Historien viser os snart Racemodsætninger, snart Religionsmodsætninger, snart Klasse- og Standsmodsætninger som bestemmende ved politiske Partiers Dannelse. Men de medføre hver for sig store Ulemper.

Ved *Racemodsætningen* ligger Faren for en Deling af Staten klart for Dagen og ofte arbejdes der endog direkte mod dette Maal, saa at Partimodsætningen kun er den første Antydning af den fuldstændige Sønderdeling. Fra 1830 til 1864 bestemtes den vigtigste Partimodsætning indenfor den daværende danske Stat mere og mere paa denne Maade, og Resultatet blev ogsaa en virkelig Søndersplittelse.Hvor *Religionsforskelligheder* danne Grundlaget for politisk Partideling, er det til Skade baade for Religionen, hvis Omraade er det indvortes Menneske, og hvis Inderlighed krænkes ved, at den bruges som Vaaben og Fane i det ydre Livs Kampe, — og for Staten, hvis Forhold ikke kunne ordnes efter religiøse Synspunkter. Jo mere Kirken udskilles fra Staten, des mere maa dette Grundlag for Partidannelse falde bort. Fra et Standpunkt, som vil have, at kirkelige Ideer skulle beherske Verden, er det konsekvent, naar manKetteler: *Freiheit, Autorität und Kirche.* p. 99. mener, at de politiske Partiers Forskellighed tilsidst maa bestemmes ved Antagelsen eller Forkastelsen af det Overnaturlige. Og i Lande, hvor Befolkningen er delt i to store kirkelige Samfund, der hvert for sig med Skinsyge vogter paa sin Stilling og sine Interesser, dér vil religiøs Begrundelse af Partidelingen ikke let kunne holdes borte. Den kan, naar den drives til det Yderste, ligesaa vel som Racemodsætningen føre til en Spaltning af Staten. Men den er da idetmindste naturlig og ærlig. I Lande derimod, hvor der hersker Religionsfrihed, og hvor Mennesker af samme, religiøse Tro kunne høre til forskellige politiske Partier og Mennesker af forskellig religiøs Tro til samme politiske Parti, — dér kan Beraabelse paa Religionen i Partikampen kun have til Formaal at nedsætte og mistænkeliggøre Modstanderne.

Det kan ikke være Andet, end at *Klasse- og Standsmodsætninger* maa øve stor Indflydelse paa Partidelingen. Bag ethvert stort politisk Spørgsmaal har der hidtil staaet et socialt Spørgsmaal. Den politiske Kamp er ofte kun Formen, under hvilken sociale Modsætninger lægge sig for Dagen. Det følger allerede deraf, at Fremskridtet i Historien for en stor Del bestaar i, at stedse nye Samfundslag træde op forat faa politisk Frihed og Ret til at tale med. Saadant var det Fremskridt, der skete i Frankrig 1789, i England 1832, 1867 og 1884, og hos os 1848. Det store Maal, den historiske Udvikling stiler mod, er at gøre Ende paa al død og passiv Masse indenfor Samfundet og at give saa Mange som muligt Adgang til fri Brug af deres Kræfter paa det materielle og aandelige Omraade, ogpolitisk Frihed er dels en Følge af, dels en Aarsag til denne Kræfternes frie Brug. — Men hvor Stands- og Klassemodsætningen ensidigt er bestemmende, kommer der ligesaa vel snevre og uvedkommende Hensyn ind, som naar Racer og Sekter bestemme Partidelingen. Særinteresserne komme til at spille den største Rolle paa

Bekostning af Samfundets fælles Vel, og Folket spaltes i forskellige Lag, der tilsidst ikke mere forstaa hverandre. Især træder Klasseegoismen tydelig frem, hvor et Samfundslag, som en Tid har været det begunstigede og det herskende, gør Alt forat holde det næste nede, skønt Forholdenes Natur og Vigtigheden af en sund og fredelig Udvikling synes at indskærpe Nødvendigheden af at komme de nye Lag i Møde paa en saadan Maade, at deres politiske Opdragelse kan ske uden for store Vanskeligheder.

Enhver Samfundsklasse har ligesom ethvert enkelt Individ sit bestemte Kald indenfor Samfundet som Helhed. Den ved Klassemodsætningen bestemte Partideling maa derfor, hvis en sund Udvikling skal finde Sted, underordnes og efterhaanden gøre Plads for en Partideling, der udspringer af selve *Grundbetingelserne for hele Samfundets Bestaaen og Udvikling*. Idealet for Partidannelsen vilde være, at hvert Parti samlede sig om en af disse Grundbetingelser. Det drejer sig her især om to Principer, *Orden og Fremskridt:* Orden som Grundlag for Livets rolige Gang og til Betryggelse for, hvad der er opnaaet, og Fremskridt, fordi Forholdene ændre sig, og den, der ikke gaar frem, gaar tilbage. Til denne Modsætning i Samfundets Grundbetingelser svarer en Hovedforskellighed i de enkelte Individers Begavelse og Karakter. Nogle ere anlagte til at bevare, Andre til at erhverve; Nogles Sind er rettet med Pietet tilbage mod det gode Gamle, Andres ser med Forhaabning fremad mod det gode Nye. Den ideale Partideling vilde være tilstede, hvor Individer af alle forskellige Samfundsklasser forenede sig om det ene eller det andet af disse to store Principer. Det er ikke noget godt Tegn, naar man strax af en Mands sociale Stilling kan slutte sig til hans politiske Anskuelse. De to store naturbegrundede politiske Partier bør være repræsenterede i alle Samfundsklasser fra den højeste til den laveste. De mindreGrupper ville da kunne finde deres Plads paa den ene eller den anden Side. I Englands og Nordamerikas politiske Partiforhold er det hidtil gaaet paa denne Maade, og derpaa beror ikke mindst den sunde Karakter, den politiske Udvikling genneragaaende har haft i disse Lande.

Ved et saadant Grundlag for Partidelingen ville Partierne naturligt betragte hinanden indbyrdes som Supplementer. Det ene Parti vil føle, at det trænger til det andets Kritik. Og Kritiken vil væsentligt gaa ud paa, at Modpartiet ikke svarer til sit Navn og sin Idé. Det konservative Parti bliver ikke kritiseret fra et helt fremmed Synspunkt, naar man gør det opmærksomt paa, at dets Opgave er at bevare, hvad der har Værdi, og at sørge for, at Kontinuiteten i Folkets Liv ikke brydes, men ikke blindt og stædigt at modsætte sig enhver Forandring. En overlegen konservativ Statsmand vil netop føre sit Parti til at foretage Reformer, da de saa kunne gennemføres med Pietet mod det Overleverede og uden altfor bratte Overgange. Fremskridtspartiet svigter sin egen Idé, naar det i sin Iver forat forandre det Overleverede krænker de varige og dybereliggende Betingelser for Fremskridt, som bestaa i Folkekarakterens Alvor og Dygtighed. Rastløs Hast og blot negativ Kritik ere ikke gode Betingelser for Karakterudvikling. Karakteren udvikles gennem det *stadige* Arbejde; Reformarbejdets overordentlige Betydning maa ikke gøre blind for, at uden Kontinuitet i Livsforholdene kunne de stærke og dybe Følelser ikke udvikle sig, som ere Drivkraften ved al Handlen, hvadenten denne gaar ud paa at reformere eller at konservere.

Modsætningen mellem det konservative Parti og Fremskridtspartiet forbinder sig paa forskellig Maade med to andre Modsætningsforhold, hvorved højst forskellige Kombinationer blive mulige. Modsætningen mellem Centralisation og Decentralisation falder ikke uden videre sammen med Modsætningen mellem Orden og Fremskridt, og ligesaa lidt er dette Tilfældet med Modsætningen mellem Magtudfoldelse og Kulturarbejde. Til hver enkelt Tid bestemmes Partiforholdene i et Land ved det forskellige Forhold mellem alle tre Modsætningspar. —

Partidannelsen er en Organisation, uden hvilken detpolitiske Liv ikke kan have Sammenhæng og Klarhed. De forskellige Ønsker og Planer, som bevæge sig i Folkets Sind, føres ved den tilbage til nogle faa Hovedtanker. Som ethvert Samfund har ogsaa Partiet sin Egoisme; det kan sætte, og sætter meget ofte, sine specielle Interesser over det Offentliges Interesser. Men det vil, som sagt, i saadanne Tilfælde komme i Modstrid med sin egen Idé og vil tidligere eller senere komme til at mærke Følgerne heraf. Retsfølelsen og den offentlige Mening i Folket vil desuden altid bevare en vis Uafhængighed af Partivæsenet og øve sin Indflydelse paa dettes Udvikling. I Nordamerika have professionelle Politikere skaffet sig en stor Indflydelse indenfor de enkelte Partier og ofte

misbrugt denne paa den skammeligste Maade, — Noget, hvis Grund maa søges dels i de altfor talrige Valg, dels i det politiske Raastof, Indvandringen stadigt bringer, og som let falder i Professionalisternes Hænder. Men Folkets sunde Forstand og den offentlige Menings Magt sætter bestemte Grænser for Partivæsenets Misbrug og formaar at indgyde egoistiske Partigængere den fornødne RespektJames Bryce. III, p. 151 ff., 333 ff.. Et Parti kan ligesaa vel trænge til Reform, som hele Staten kan det. Og Reformens Udspring er i begge Tilfælde det samme: fra Livets frie Udvikling i de mindre Kredse komme nye Problemer og Opgaver, til hvilke de bestaaende Partier nødes at tage Stilling. Partierne ere Midler for Folket og skulle ligesaa lidt som Staten hovmesterere dette. De ere i sig selv ligesaa lidt realt produktive som Staten. De ere at ligne med Ringe, der dannes, naar en Sten er kastet i Vandet; det egentligt produktive er Stenkastet; Ringene ere de Former, under hvilke dets Virkning forplanter sig hen over Vandfladen. Forholdet mellem den Enkelte og det Parti, han har sluttet sig til, eller hvis Repræsentant han er, har Karakteren af et etisk Forhold. Der kan her indtræde Konflikter af samme pinlige og tragiske Karakter, som overalt, hvor man maa bryde med en mindre Helhed for den større Helheds Skyld. I den berømte Tale, i hvilken Sir Robert Peel tog Afsked med det politiske Liv, sagde han bl. a.: »Idet jeg nedlægger Magten, viljeg efterlade et Navn, som jeg frygter vil blive alvorligt dadlet af mange Mænd, der uden nogen personlig Interesse, blot med Henblik paa det offentlige Vel, bittert ville beklage Bruddet af Partibaandene, i den Overbevisning, at Troskab mod Partioverenskomster og Opretholdelsen af store Partier ere mægtige og væsentlige Midler for Statsstyrelsen«. Han erkendte altsaa, at han ved at gennemføre Kornlovenes Afskaffelse mod sit Partis (Torypartiets) Villie havde brudt et Baand af i og for sig etisk Natur. Men han fastholdt, at et højere etisk Hensyn nødte ham dertil: Nødvendigheden af at skaffe en Uretfærdighed bort, som fordyrede og forbitrede den fattige Arbejder hans daglige BrødMolesworth: *History of England from the year* 1830—1874. Abridged Edition. London 1877. p. 367.. I denne Udtalelse er egentlig hele Partivæsenets Etik indeholdt.

8. Selvom man tænker sig Partiorganisationen nok saa fuldkommen, og Forholdet mellem Regering og Folk nok saa harmonisk, ville Staten og dens Forfatning alligevel svæve i Luften, naar der ikke gives et fastere Grundlag for det politiske Liv end det hidtil omtalte. Det er ikke nok, at det, som rører sig hos de enkelte Individer, i Familien og i de frie Kultursamfund gennem den politiske Frihed og gennem Partiernes Kamp kan faa Indflydelse paa Statslivets Udvikling. Der er her endnu for stort et Spring fra det individuelle Liv og det frie Samfundsliv paa den ene Side og Staten paa den anden Side. Dette Mellemrum kan kun udfyldes af *Selvstyrelsen*, d. v. s. derved, at saa mange som muligt af de offentlige Anliggender besørges ved Borgernes egen Virksomhed og ikke blot ved et af Regeringen indsat Bureaukrati. Selvstyrelsen danner et Mellemled mellem Virksomheden i det frie Kultursamfund og den egentlige Statsvirksomhed. I Kultursamfundet er det de fælles Formaal, Vægten lægges paa; ved Selvstyrelsen er det *den lokale Sammenhøren*, som gør den fælles Virksomhed naturlig. Og ved denne af lokal Sammenhøren (Naboforhold) betingede Samvirksomhed adskiller Selvstyrelsen sig fra det egentlige Statsliv, som forener den over Landets hele Omraade spredte Befolkning. De smaa lokale Kredse (Kommuner, Amter) have hver for sigInteresser og Opgaver, hvis Tilfredsstillelse fordrer Organisation, men som dog ikke kunne opfattes og behandles efter deres fulde Ejendommelighed fra den fjernere staaende Centralregerings Standpunkt. Det er fælles materielle, ideelle og filantropiske Opgaver, der skulle løses, og ved hvis Løsning de smaa lokale Kredse have den Fordel, at de lettere kunne indsamle nøjagtige Erfaringer, — at alle Individer saa omtrent kunne kende hverandre, — og at Maskineriet kan indskrænkes til det mindst Mulige. Sammenhængen med Staten kan dog ikke undværes. Dels maa Staten øve en Kontrol forat hindre Overgreb og Vilkaarlighed overfor enkelte Individer i Kredsen, dels maa Erfaringerne fra de andre Lokalkredse gøres frugtbringende. Der er ligesaa lidt noget nødvendigt fjendtligt Forhold mellem Selvstyrelse og Statsstyrelse som mellem politisk Frihed og Statsorden. Ligesom Staten netop styrkes ved, at alle Borgere have den Ret og Pligt at deltage i Afgørelsen af Statssagerne, saaledes styrkes den ogsaa, jo mere selvstændigt og kraftigt Livet rører sig i de lokale Kredse. Vi faa da ikke et bureaukratisk Statsmaskineri, tilspidset i Regeringen, paa den ene Side og alle de enkelte, isolerede Individer paa den anden Side. En saadan Dualisme havde det enevældige Monarki ført til i mange europæiske LandeSmlgn. Tocqueville: *L'ancien régime et la révolution.* 7 éd. p. 100. — Gneist: *Das Selfgovernment in England*. 3 Auf1. p. 978. — Wallace: *Rusland*. Dansk Overs. I, p. 168—174. — E. Holm:

Danmarks og Norges indre Historie under Enevælden fra 1660 til 1720. II, p. 407. — Det franske Nationalkonvent var fjendtligt stemt mod l'esprit de localité hos Departementer og Kommuner. Ved Lov af 24. August 1793 ophævedes Kommunernes juridiske Existens, idet deres Ejendom og deres Gæld overgik til Staten. Derved mistede den politiske Frihed sine Støttepunkter. Arthur Desjardins: *De la liberté politique dans l'état moderne*, p. 12. — Nationalkonventet traadte altsaa i de enevældige Herskeres Spor.. Og det kunde ikke være anderledes. Alle Arter Enevælde opstille et Enten—Eller: enten Stat eller Individ. Jo mere Magt der lægges over paa den ene Side, des mindre bliver der tilbage paa den anden Side. Fordrer man en absolut Koncentration af al offentlig Virksomhed, saa maa den individuelle og borgerlige Selvvirksom hed forsvinde.Centralmagten ser da med Mistanke paa enhver selvstændig Bevægelse, og med en lignende Mistanke vil saa igen Befolkningen naturligt komme til at betragte Regeringens Foranstaltninger, hvad enten de gaa i reformerende eller konserverende Retning. Gennem Selvstyrelsen vænnes derimod Individerne til at interessere sig for og arbejde for fælles og offentlige Anliggender. Ved Virksomheden i den mindre Kreds næres Sansen for den større Kreds. Selvstyrelse er derfor et nødvendigt Grundlag for et frit politisk Liv. — I denne som i mange andre Henseender er England et Forbillede. Den engelske Forfatning hviler, som især Gneist har paavist, paa det faste Grundlag, som Selvstyrelsen i de mindre, lokale Kredse afgiver. Den engelske Forfatning er fremgaaet af Forvaltningen. Der er derved paa én Gang tilvejebragt en god Skole for Deltagelsen i det politiske Liv og tillige et Omraade, hvor fælles Virksomhed kan finde Sted uden nødvendigvis at berøres af de store politiske Modsætninger.

Kun ved at hvile paa et saadant Grundlag bliver Staten virkeligt, hvad den efter sin Definition skulde være: det organiserede Folk.

XLI. SLUTNING.

1. Den etiske Verden bestaar af en Række mindre Verdener, som hver for sig har sit Midtpunkt. Hvert enkelt Individ er en lille Verden for sig, selvom en større Verdens Kræfter gribe ind i den. Paa lignende Maade forholder det sig med Familie, Kultursamfund og Stat. De omfattes tilsidst alle af det store Humanitetsrige, der strækker sig ligesaa langt som Menneskeslægten, og som endog paa enkelte Punkter udvider sig til Centralmagten ser da med Mistanke paa enhver selvstændig Bevægelse, og med en lignende Mistanke vil saa igen Befolkningen naturligt komme til at betragte Regeringens Foranstaltninger, hvad enten de gaa i reformerende eller konserverende Retning. Gennem Selvstyrelsen vænnes derimod Individerne til at interessere sig for og arbejde for fælles og offentlige Anliggender. Ved Virksomheden i den mindre Kreds næres Sansen for den større Kreds. Selvstyrelse er derfor et nødvendigt Grundlag for et frit politisk Liv. — I denne som i mange andre Henseender er England et Forbillede. Den engelske Forfatning hviler, som især Gneist har paavist, paa det faste Grundlag, som Selvstyrelsen i de mindre, lokale Kredse afgiver. Den engelske Forfatning er fremgaaet af Forvaltningen. Der er derved paa én Gang tilvejebragt en god Skole for Deltagelsen i det politiske Liv og tillige et Omraade, hvor fælles Virksomhed kan finde Sted uden nødvendigvis at berøres af de store politiske Modsætninger.

Kun ved at hvile paa et saadant Grundlag bliver Staten virkeligt, hvad den efter sin Definition skulde være: det organiserede Folk.

XLI. SLUTNING.

1. Den etiske Verden bestaar af en Række mindre Verdener, som hver for sig har sit Midtpunkt. Hvert enkelt Individ er en lille Verden for sig, selvom en større Verdens Kræfter gribe ind i den. Paa lignende Maade forholder det sig med Familie, Kultursamfund og Stat. De omfattes tilsidst alle af det store Humanitetsrige, der

strækker sig ligesaa langt som Menneskeslægten, og som endog paa enkelte Punkter udvider sig tilat omfatte alle Væsener med Evne til at føle Lyst og Ulyst. (Smlgn. XII, 3). Flere Gange (f. Ex. III, 17; XII, 1; XIV, 5; XXXVI, 4) er det paavist, at det vilde være en Misforstaaelse at mene, at man bedst virkede for den store Verdens Tarv ved at overspringe de mindre Verdener. Der er et omvendt Forhold mellem Følelsens Styrke og Omfang, og det er derfor af afgerende Betydning, at Interessen koncentreres i de mindre Kredse og voxer sig stærk dér, før den gaar op i de større Kredse. Troskab i det Smaa er Betingelsen forat kunne udrette Noget i det Store. I den etiske Verden hersker en Kontinuitetens Lov ligesom i den fysiske Verden; man kan ikke springe Noget over. Ideen om det almindelige Humanitetsrige har ogsaa foreløbigt kun *den* Betydning, at den forbyder os at opstille vilkaarlige Skranker og erklærer, at *ethvert* menneskeligt Væsen har et Midtpunkt i sig selv, som forhindrer, at det nogensinde kan betragtes som *blot* Middel. Humanitetsriget ligger ikke *udenfor* og *udover* Familie, Kultursamfund og Stat, men afgiver netop — som det stadigt har vist sig i det Foregaaende — Principerne for den etiske Ordning af disse Kredse. Vi ere ikke først Familiemedlemmer, Kulturarbejdere og Statsborgere og dernæst Mennesker; men vi skulle netop leve som Mennesker og behandle hverandre som Mennesker i alle Forhold indenfor Familie, Kultursamfund og Stat. Ikke blot paa *Omfanget* af vore Bestræbelser, men ogsaa paa *Beskaffenheden* faar da Ideen om det almindelige Menneskesamfund Betydning og lagdes derfor ogsaa paa alle Punkter til Grund i den foregaaende Fremstilling. Humanitetsriget kan være, hvor blot To eller Tre ere til Stede.

Men derved udelukkes ikke, at der kan blive Tale om en særegen Organisation af det almindelige Menneskesamfund som et Samfund, der omfatter alle Nationer og Stater. Det vil være en naturlig Fortsættelse af Udviklingen indenfor det enkelte Folk. Ligesom Folket faar sin Organisation i Staten, skulde der saa ikke kunne tænkes en Organisation, der forbandt alle Stater indbyrdes til en stor Helhed?

De forskellige Stater leve endnu i Naturtilstanden i Forhold til hverandre. Det er Magt, der staar mod Magt, og denraadende Trang er Trangen til at brede sig paa Andres Bekostning. Ideen om den evige Fred staar vel som et fjærnt Maal; men hver enkelt Stat vil helst gaa ind til denne evige Fred saa stor og rig som muligt. Og det er ikke engang sagt, at man indrømmer, at dette Maal nogensinde kan naas. En stor tysk Feltherre har endog kaldt Krigen et nødvendigt Element i den guddommelige Verdensorden. Det er en Arv, der fra en tidligere Tids tyske Filosofer nu synes at være gaaet over til Generalerne, at tillægge sig et fortroligt Kendskab til den guddommelige Verdensorden. Fra et naturligere Synspunkt staar Krigen som en Rest af den Brutalitet, der i Regelen er betegnende for lavere menneskelige Udviklingstrin. Deraf følger nu ingenlunde med Nødvendighed, at Krigen nogensinde vil ophøre; ti det er jo slet ikke sagt, at vi naa den højeste Grad af Udvikling, vi kunne tænke os. Men i Etiken have vi heller ikke med Fremtidsfantasier at gøre. Derimod er det en etisk Overvejelse, hvorvidt der er Mulighed forat virkeliggøre Humanitetsriget og Freden og trænge Brutaliteten tilbage i højere Grad end hidtil. Derved henpeges fra en ny Side paa en hel Række af Bestræbelser, som tildels allerede ere omtalte fra andre Synspunkter.

2. En saadan Krigstilstand, som nu raader mellem Staterne indbyrdes, raadede tidligere indenfor de enkelte Stater mellem de forskellige Individer, de forskellige Slægter og Klasser. Den moderne Stat blev først til ved Stansning af denne indre Krig. En af de første Former, under hvilke det lykkedes at trænge Angrebslysten og Hævntrangen tilbage, var Mæglingen. De første Domstole vare Mæglingsdomstole. Hvad der er naaet i det Mindre, vil man ogsaa med Grund prøve at gennemføre i det Større. Mæglingsdomstole ere jo allerede ikke saa sjeldne mellem Stater, selvom de Spørgsmaal, der henvises til dem, ikke ere de egentligt brændende og afgørende; dem forbeholder man sig helst til Afgørelse ved Magt — naar man mener at besidde Magten.

Større Forhaabning giver en anden Betragtning. — Selve Krigene føres mere og mere humant. For en Menneskealder siden lykkedes det Genferen Henry Dunant's filantropiske Bestræbelser at bevirke, at de Saarede og hele det militære eller frivillige Sanitetspersonale, hvis Opgave er at pleje dem,erklæredes for neutraliserede midt under Kampen. Efterat Dunant med stor Opofrelse havde forberedt Sagen og forhandlet med forskellige Regeringer om det, indbød det schweiziske Forbundsraad til en Kongres i Genéve i August 1864, hvor den saakaldte Genferkonvention kom i Stand. Fra den Tid af betegner det røde Kors, Genferkonventionens Symbol,

et fredlyst Sted, selvom Kampen raser rundt omRudolf Müller: *Henry Dunant, der Begründer des Roten Kreuzes und der Genfer Konvention.* Stuttgart 1896.. — Og uagtet de store Magter staa paa en stadig Krigsfod overfor hverandre, saa er deres Samkvem dog langt mere betinget ved Fredens Interesser end ved Krigens. Medens Folkeretten paa Grotius's Tid væsentligt kun bestod i Regler for Krigsførelse og Fredslutning, som det ogsaa angives i Titelen paa hans VærkOm Retten i Krig og Fred *(De jure belli et pacis).* Værket udkom 1625. I Begyndelsen af første Kapitel siger Grotius, at det er Krigen, han vil omhandle, men at han ogsaa kommer til at tale om Freden, da Krigen udspringer af den og igen fører til den., saa er det nu især Fredens Forhold og Opgaver, som afgive Stof for de folkeretlige Bestemmelser, som overholdes af de forskellige Stater»Den moderne internationale Ret bestaar for Størstedelen af Regler, hvis Existens skyldes fysiske og sociale Betingelser, der ikke vare til for to Aarhundreder siden. Paa Grund af Letheden ved at rejse, paa Grund af Post- og Telegrafforbindelsen saavel som paa Grund af udvidede moralske Begreber og mere oplyste Handelsgrundsætninger er Nationernes indbyrdes Samkvem og Samkvemmet mellem de forskellige Nationers Borgere langt betydeligere og vigtigere i Fredstid end i Krigstid«. Sheldon Amos: *The science of Law*. 2. ed. London 1874. p. 341.. Det er Kulturens (den materielle, ideelle og filantropiske Kulturs) Opgaver, som bringe Folkeslagene i Berøring, og saa hyppige Krigene i nogle Perioder kunne være, saa tiltage de fredelige Berøringer dog i den Grad i Hyppighed og Mangfoldighed, at de langt have Overvægten. Vi have i en anden Sammenhæng omtalt Handelens store samfundsstiftende Betydning. Den ideelle Kultur følger i den materielles Fodspor, og gaar undertiden endog forud for den. Baade de egoistiske og de ideelle Interesser virke saaledes hen til at forbinde Mennesker af forskelligeNationer. Der bestaar faktisk et Menneskesamfund, for hvilket de nationale Grænser ingen afgørende Betydning har. — I sit mærkelige Skrift *Zum ewigen Frieden* (1795) lagde Kant især Vægt paa, at de egoistiske Interesser og Handelsaanden maatte hidføre en Fredstilstand og et universelt Statsforbund, skønt det naturligvis var hans Overbevisning, at dette først faar sin rette Begrundelse, naar dets Anerkendelse udspringer af et etisk Sindelag. Desværre viser det sig, at Handelsinteresser ikke altid forene, men ofte nok saa meget bringe i Strid. Europæiske og asiatiske Magter strides om Markeder til Afsætning af deres uhyre Produktion. De jage efter Kunder, og de komme i Strid om Jagtgrundene, — ligesom Indianerne, der følge Bøflernes Spor, komme i Strid om Bøffeldistrikterne.

Den fredelige Udvikling vil begunstiges, jo fuldkomnere det indenfor den enkelte Stat lykkes at trænge det brutale Magtelement tilbage, jo mere altsaa den politiske Frihed virkeligt kommer til at gælde. Magtanvendelse udadtil og indadtil hænge nøje sammen.

Etisk set blev det, allerede da Menneskekærlighedens Idé først kom frem (III, 8; 13), slaaet fast, at der gives et almindeligt Menneskerige. Dersom nu Menneskekærligheden voxer i Slægten, vil den ogsaa føre til dette Riges praktiske Anerkendelse og indskrænke Krigstilstanden til det mindst Mulige. — Det er ikke blot mellem civiliserede Folk indbyrdes, at denne praktiske Anerkendelse endnu i høj Grad mangler. Det gælder ikke mindre, hvad Forholdet mellem de europæiske Folkeslag og de andre Verdensdeles Beboere angaar. Europæerne ere overalt optraadte som Jordens fødte Herrer og have uden videre betragtet de andre Racer som retsløse, deres Jord som herreløs. Ligesom Thomas More's Utopianere mene de, at det er retfærdigt at bekrige et Folk, der ikke udnytter sit eget Lands Hjælpekilder, naar man selv behøve disse til sin Bestaaen. Dette Princip fører tit og ofte i Praxis til, at de vilde Folk betragtes som retsløse. Men Samvittigheden har her begyndt at røre sig. Ikke blot have Filosofer for længe siden protesteret mod denne AdfærdKant: *Zum ewigen Frieden*. Königsberg 1795. p. 42., men der har dannet sig »Samfund tilBeskyttelse for de uciviliserede Urfolk«L. Felix: *Der Einfluss der Sitten und Gebräuche auf die Entwickelung des Eigenthums.* Leipzig 1886. p. 395. — Iøvrigt oplyses det her, at ogsaa Kineserne undertrykke det himmelske Riges Urindvaanere og betragte dem som retsløse., og den store Statsmand, der ledede Grundlæggelsen af Frankrigs Kolonialrige, hævdede energisk den højere Races Pligter overfor de lavereA. Rambaud: *Jules Ferry*. Paris 1903. p. 317. 516 f. (Ferry hævdede bl. A., at man ikke havde Ret til at straffe de Vilde for »Traktatbrud«, saalænge man ikke havde lært dem, hvad en Traktat er)..

Selvom den evige Fred aldrig skulde komme til at herske, er der altsaa baade Mulighed for og etisk

Nødvendighed af en Fremgang i Retning af det Ideal, den angiver. De Bestræbelser, som kunne føre i denne Retning, ere for Størstedelen blot Fortsættelse af Bestræbelser, som allerede fremtræde indenfor de mindre Kredse.

3. For næsten hundrede Aar siden opkastede Kant det Spørgsmaal, hvorvidt Menneskeslægten var i stadig Fremadskriden i moralsk Henseende. Erfaringen, mente han, var usikker og tvetydig i denne Henseende, medmindre der kunde paavises en Kendsgerning, som afgjort vidnede om et moralsk Anlæg, en Tendens til det Gode i den menneskelige Natur. Paa en saadan Kendsgerning kunde Troen paa Fremskridtet støtte sig. En saadan Kendsgerning fandt han i den almindelige Begejstring, det franske Folks Forsøg paa at grundlægge en med Fornuften og Retfærdigheden bedre stemmende Samfundstilstand vakte rundt om i Europa. »Den Revolution hos en aandfuld Nation«, siger han, »som vi i vore Dage have set gaa for sig, kan lykkes eller strande, — den kan i den Grad være opfyldt af Elendighed og Rædselsgærninger, at et veltænkende Menneske, selvom han, naar han for anden Gang udførte den, kunde haabe at have Held med sig, dog ikke vilde gøre Experimentet paa saadan Bekostning, — men denne Revolution finder alligevel i alle Tilskueres Gemyt (naar de ikke ere indviklede med i Spillet) en Deltagelse, der grænser til Entusiasme, og hvis Ytring selv er forbunden med Fare, saa at den kun kan stamme fra et moralsk Anlæg i Menneskeslægten«. »Et saadant Fænomen i den menneskeligeHistorie *glemmes ikke igen*, fordi det har afsløret et Anlæg og en Evne til Fremgang i den menneskelige Natur, som ingen Politiker havde kunnet udspekulere af Tingenes tidligere Gang«*Streit der Fakultäten*. 1798. (Vermischte Schriften. Halle 1799. III) p. 440 f. 445..

Hvad Kant søgte, er der til alle Tider Grund til at søge. Og han har sikkert Ret i, at det Væsentlige er, om der er en indre Kraft og Tendens at bygge paa. Kun hvis vor Erfaring giver os lignende Kendsgerninger, som den, Kant henviste til, er der Grund til at dele hans Haab. Hele den Fremstilling af Etiken, som her er given, hviler netop paa den Forudsætning, at der i Menneskenaturen gives en Evne til universel og uinteresseret Sympati, og den Vurdering af menneskelige Handlinger og Livsformer, som det her er forsøgt at gennemføre, hviler paa dette Grundlag.

Men vi vilde dog sikkert i vore Dage fordre Mere, end det 18. Aarhundredes fremragende Aander fordrede. Det var en Storartet Idealisme, der prægede Slutningen af hint Aarhundrede. En Tro paa den menneskelige Aands Kræfter, en Tro, der var saameget desmere berettiget, som nogle af den menneskelige Aands betydningsfuldeste Værker stamme fra denne Tid, var under forskellige Former raadende hos Tidens Ordførere. Intet Under, at man nærede den Overbevisning, at naar blot alle Skranker og Hindringer for Menneskeaandens fri Udfoldelse fjernedes, var der ingen Grænser for Fremskridtet. Til ingen Tid er der maaske gaaet en renere og ædlere Begejstring gennem Verden.

Man har oplevet Meget siden den Tid. Vi ere blevne meget klogere og maa se til, at vi ikke blive gammelkloge. Vi have ikke længere den faste Tro paa Menneskeaandens indre Kraft til at bygge og ordne Livets Forhold efter sine Idealer. Vi have faaet Blik for de mange indviklede Betingelser, som her gøre sig gældende. Vi have lært adskillig Historie, ikke blot den, der er gaaet for sig i det sidste Aarhundrede, og som ligger os saa nær; ogsaa tidligere Tider staa nu for os i et andet Lys. Vi staa mere eller mindre tvivlende overfor Reformatorer ogSamfundsforbedrere. De historiske Magters Sejghed og Udholdenhed, den dybt liggende Aare, som bringer Fortidens Blod til endnu at pulsere i Nutidens Organer, de faste Baand, ved hvilke det Nuværende, selv hos dem, der mene at repræsentere det nyeste Nye, hænger sammen med det Gamle, Glemte eller endog Foragtede, — alt dette have vi lært at aabne vort Blik for. Vi beundre vel den mægtigt frembrydende Strøm, men give os dernæst til at søge efter de mange smaa Bække, hvis Sammenflyden den skylder sin Kraft. Den bedste, den redeligste og den mest energiske Villie formaar Intet, naar Betingelserne ikke ere der. Og ofte synes vi, at Betingelserne for et Fremskridt ere saa mange, at man maa mistvivle, om de virkeligt kunne komme til Stede. Historien faar for os derved ofte en tragisk Karakter, idet vi saa ofte have set de bedste Kræfter strande eller føre til Ulykker, fordi Virkeligheden gjorde for stærk en Modstand, og de smaa Bække ikke kunde forenes til en stor Strøm.

Dog behøver den historiske Betragtningsmaade, som hos os er traadt i Stedet for det 18. Aarhundredes mere

abstrakte Tankeretning, ikke at kvæle den idealistiske Tro, saa streng en Prøve, denne end kan sættes paa. Vi maa blot gøre os fortrolige med, at alt Stort tager Tid, og at Begyndelsen til det Store ofte er uanseelig. Det er en Tanke, som ogsaa i den foregaaende Fremstilling gentagne Gange er fremdragen. Og i Forbindelse dermed staar en anden Ting: det Uvilkaarlige gaar forud for det Vilkaarlige; vi maa leve og gøre Erfaringer, før vi kunne forme de Tanker, der kunne virke tilbage paa Livet; det er Livet selv, som frembringer de Former, som vi kunne fæstne og udvikle og bruge til at føre Livet videre. Ved Hjælp af den inderlige Sammenhæng mellem det Smaa og det Store, som den moderne Udviklingslære har paavist, er det os muligt at forbinde vor Realisme med vore Forgængeres Idealisme, idet vi hylde den Regel: »kun at begejstres for det Store, men at være trofaste ogsaa i det Smaa«. REGISTER.